# DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ

## Muhammed'den Reform Çağına

**Mircea Eliade**



KABALCI

MİRCEA ELİADE

*DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ / Cilt III*

*Muhammed'den Reform Çağına*



KABALCI YAYINEVİ: 201

Antropoloji, Arkeoloji, Mitoloji Dizisi: 20

Mircea Eliade (1907-1986) önde gelen din tarihçilerindendir. Çeşitli dinsel geleneklerdeki simgesel dile ilişkin araştırmalar yapmış ve mistik görüngünün temelini oluşturan mitlerin anlamını çözümleyip birleştirmeye çalışmıştır. 1928'de Bükreş Üniversitesi'nde felsefe dalında yüksek lisans yaptı. 1928-31 yıllarında Kalküta Üniversitesi'nde Sanskritçe ve Hint felsefesi okudu ve altı ay Himalayalar'daki Rişikeş *aşram*'ında yaşadı. 1933'te *Yoga: Essai sur les origines de la mystique indienne* adlı çalışmasıyla doktorasını tamamladı. 1933-39 yıllarında Bükreş'te Hint felsefesi ve din tarihi okuttu. 1945'te konuk profesör olarak Ecole de Hautes Etudes'e gitti. 1951'de alanındaki en önemli eserlerden birisi olan *Şamanizm*'i yayımladı. 1956'da Chicago Üniversitesi'ne geçti. 1961'de *History of Religions* dergisini kurdu. 16 ciltlik *Encyclopedia of Religion*'un (1987) başeditörlüğünü yapmıştır. Eliade geleneksel ve çağdaş toplumlardaki dinsel deneyimi, *hiyerofani*'ler diye isimlendirdiği görüngüleri incelemiş, dünyanın çeşitli dinlerindeki izini sürmüş ve çözümlemiştir.

Yazarın yayımladığımız eserleri:

*Asya Simyası*, çev. Lale Arslan, 2002.
*Babil Simyası ve Kozmolojisi*, çev. M. Emin Özcan, 2002.
*Demirciler ve Simyacılar*, çev. M. Emin Özcan, 2003.
*Mistik Hint Erotizmi*, çev. Renan Akman, 2003.
*Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan, 2003.
*Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, 3 cilt, çev. Ali Berktay, 2003.

Yazarın yayımlayacağımız eserleri:

*Le Yoga. Immortalité et Liberté*
*Océanographie*

Mircea Eliade
*Histoire des croyances et des idées religieuses III*
*De Mohamet à l'âge des Réformes* © Payot, 1983

*Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt III*
*Muhammed'den Reform Çağına* © Kabalcı Yayınevi, 2000

Birinci Basım: Kasım 2003

Yayıma Hazırlayan: Ergun Kocabıyık

Kapak Düzeni: Altuğ Guzey

Baskı: Yaylacık Matbaası

KABALCI YAYINEVİ

Himaye-i Etfal Sok. 8-B Cağaloğlu 34110 İSTANBUL
Tel: (0212) 526 85 86 Faks: (0212) 513 63 05
www.kabalci.com.tr
yayinevi@kabalci.com.tr

*Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme d'aide à la publication, bénéficie du soutien du Ministère des Affaires Etrangères, de l'Ambassade de France en Turquie et de l'Institut Français d'Istanbul*

*Çeviriye ve yayıma katkı programı çerçevesinde yayımlanan bu yapıt, Fransa Dışişleri Bakanlığı'nın, Türkiye'deki Fransa Büyükelçiliği'nin ve İstanbul Fransız Kültür Merkezi'nin desteğiyle gerçekleştirilmiştir*

KÜTUPHANE BILGI KARTI
Cataloging-in-Publication Data (CIP)
Eliade, Mircea
*Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi / Cilt III*
*Muhammed'den Reform Çağına*

1. Din Tarihi  2. Antropoloji  3. Din Felsefesi  4. Mitoloji

ISBN 975-8240-83-8
ISBN 975-8240-84-6 (Takım)

# MİRCEA ELİADE

# DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ

## Cilt III

*Muhammed'den Reform Çağına*

Çeviren: Ali Berktay


KABALCI YAYINEVİ

# İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR, 8

ÖNSÖZ, 9

XXXI. BÖLÜM

ANTİK AVRASYA'NIN DİNLERİ: TÜRK-MOĞOLLAR, FİN-UGURLAR, BALT-SLAVLAR, 11

**241**. Avcılar, Göçebeler, Savaşçılar, 11 ◊ **242**. "Gök Tanrı" Tengri, 12 ◊ **243**. Dünyanın Yapısı, 15 ◊ **244**. Yaratılışın İniş Çıkışları, 17 ◊ **245**. Şaman ve Şamancıl Erginlenme, 19 ◊ **246**. Şaman Mitleri ve Ritüeleri, 23 ◊ **247**. Şamanizmin Anlamı ve Önemi, 27 ◊ **248**. Kuzey Asyalıların ve Fin-Ugurların Dinleri, 29 ◊ **249**. Baltların Dini, 32 ◊ **250**. Slav Putperestliği, 35 ◊ **251**. Eski Slavların Ayinleri, Mitleri ve İnançları, 39 ♦ Eleştirel Kaynakça, 43.

XXXII. BÖLÜM

İKONAKIRICILIK KRİZİNE KADAR HIRİSTİYAN KİLİSELERİ (VIII.-IX. YÜZYILLAR), 51

**252**. *Roma non pereat...*, 51 ◊ **253**. Augustinus: Tagaste'den Hippo'ya, 54 ◊ **254**. Augustinus'un Büyük Öncülü: Origenes, 55 ◊ **255**. Augustinus'un Polemikleri. Lütuf ve Kader Öğretisi, 58 ◊ **256**. Azizperestlik: *Martyria*, Kutsal Emanetler, Hac, 63 ◊ **257**. Doğu Kilisesi ve Bizans Teolojisinin Atılımı, 67 ◊ **258**. İkonalara Hürmet ve İkonakırıcılık, 71 ♦ Eleştirel Kaynakça, 74.

XXXIII. BÖLÜM

MUHAMMED VE İSLAMIN GELİŞMESİ, 79

**259**. Allah, Arapların *deus otiosus*'u," 79 ◊ **260**. Muhammed, "Allah'ın Resulü", 83 ◊ **261**. Mirac ve Kuran, 86 ◊ **262**. Hicret, 87 ◊ **263**. Sürgünden Zafere, 90 ◊ **264**. Kuran'ın Mesajı, 92 ◊ **265**. İslamın Akdeniz ve Yakın Doğuyu İstilası, 95 ♦ Eleştirel Kaynakça, 99.

XXXIV. BÖLÜM

CHARLEMAGNE'DAN FIORE'LI GIOACHINO'YA BATI KATOLİKLİĞİ, 106

**266**. Erken Ortaçağda Hıristiyanlık, 106 ◊ **267**. Hıristiyanlık Öncesi

Geleneklerin Özümsenmesi ve Yeniden Yorumlanması: Kutsal Krallık, Şövalyelik, 110 ◊ **268**. Haçlı Seferleri: Eskatoloji ve Siyaset, 113 ◊ **269**. Romanesk Sanatın ve Saray Romansının Dinsel Anlamı, 117 ◊ **270**. Ezoterizm ve Edebi Yaratımlar: Trubadurlar, *Fedeli d'Amore*, Kutsal Kâse Anlatıları, 121 ◊ **271**. Fiore'li Gioachino: Yeni bir Tarih Teolojisi, 127 ♦ Eleştirel Kaynakça, 132.

XXXV. BÖLÜM

KELÂM VE TASAVVUF, 136

**272**. Sünni Kelâmın Temelleri, 136 ◊ **273**. Şiîlik ve Bâtıni Yorum, 138 ◊ **274**. İsmailîlik ve İmamın Yüceltilmesi; Büyük Diriliş; Mehdi, 141 ◊ **275**. Tasavvuf, Bâtınilik ve Mistik Deneyimler, 144 ◊ **276**. Zünnûn'dan Tirmizî'ye Birkaç Sûfi Mürşit, 147 ◊ **277**. Hallac, Mistik ve Şehit, 149 ◊ **278**. Gazâlî ve Kelâm ile Tasavvufun Uzlaştırılması, 151 ◊ **279**. İlk Metafizikçiler; İbn Sinâ; Müslüman İspanya'da Felsefe, 154 ◊ **280**. Endülüs'ün Son ve En Büyük Düşünürleri: İbn Rüşd ve İbn Arabî, 157 ◊ **281**. Sühreverdî ve Nur Mistisizmi, 161 ◊ **282**. Celaleddin Rûmî: Kutsal Danslar, Şiir ve Müzik, 164 ◊ **283**. Tasavvufun Zaferi ve Kelâm Âlimlerinin Tepkisi. Simya, 167 ♦ Eleştirel Kaynakça, 171.

XXXVI. BÖLÜM

BAR KOHBA AYAKLANMASINDAN HASİDİLİĞE YAHUDİLİK, 177

**284**. Mişna Derlemesi, 177 ◊ **285**. Talmud. Rabilere Karşı Tepki: Karailik, 179 ◊ **286**. Ortaçağ Yahudi Teologları ve Filozofları, 181 ◊ **287**. Aristoteles ile Tora Arasında İbn Meymun, 183 ◊ **288**. Yahudi Mistisizminin İlk Dışavurumları, 186 ◊ **289**. Ortaçağ Kabalası, 190 ◊ **290**. Yitshak Luria ve Yeni Kabala, 194 ◊ **291**. Dönme Kurtarıcı, 198 ◊ **292**. Hasidilik, 200 ♦ Eleştirel Kaynakça, 202.

XXXVII. BÖLÜM

AVRUPA'DA DİNSEL HAREKETLER:
GEÇ ORTAÇAĞDAN REFORM ARİFESİNE, 208

**293**. Bizans İmparatorluğu'nda Dualist Zındıklık: Bogomilciler, 208 ◊ **294**. Bogomilciler Batıda: Katharosçular, 211 ◊ **295**. Aziz Assisi'li Francesco, 214 ◊ **296**. Aziz Bonaventura ve Mistik Teoloji, 217 ◊ **297**. Aquino'lu Tommaso ve Skolastik, 219 ◊ **298**. Üstat Eckhart: Tanrı'dan Tanrısallığa, 223 ◊ **299**. Halk Dindarlığı ve Sofuluğun Tehlikeleri, 228 ◊ **300**. Felaketler ve Umutlar: Kendilerini Kırbaçlayanlardan *devotio moderna*'ya, 230 ◊ **301**. Nikolaus Cusanus ve Ortaçağın Sonu, 235 ◊ **302**. Bizans ve Roma. *Filioque* Sorunu, 238 ◊ **303**

Hesykhia'cı Keşişler. Aziz Gregorios Palamas, 240 ♦ Eleştirel Kaynakça, 245.

XXXVIII. BÖLÜM

REFORMLARDAN ÖNCE VE SONRA
DİN, BÜYÜ VE HERMESÇİ GELENEKLER, 252

**304**. Hıristiyanlık Öncesi Dinsel Geleneklerin Varlığını Sürdürmesi, 252 ◊ **305**. Arındırıcı Bir Dansın Simgeleri ve Ritüelleri, 255 ◊ **306**. "Cadı Avı" ve Halk Dininin Geçirdiği Değişimler, 258 ◊ **307**. Martin Luther ve Almanya'da Reform, 265 ◊ **308**. Luther'in Teolojisi. Erasmus'la Polemiği, 270 ◊ **309**. Zwingli, Calvin, Katolik Reform, 274 ◊ **310**. Rönesans Boyunca Hümanizma, Yeni Platonculuk ve Hermesçilik, 279 ◊ **311**. Simyaya Yüklenen Yeni Değerler: Paracelsus'tan Newton'a, 283 ♦ Eleştirel Kaynakça, 289.

XXXIX. BÖLÜM

TİBET DİNLERİ, 296

**312**. "İnsanların Dini", 296 ◊ **313**. Geleneksel Anlayışlar: Kozmos, İnsanlar, Tanrılar, 298 ◊ **314**. *Bon*: Karşılaşmalar ve Bağdaştırmacılık, 301 ◊ **315**. Lamacılığın Oluşumu ve Gelişimi, 304 ◊ **316**. Lamacı Öğretiler ve İbadetler, 306 ◊ **317**. Işığın Ontolojisi ve Mistik Fizyolojisi, 310 ◊ **318**. Bazı Tibet Dinsel Yaratımlarının Güncelliği, 313 ♦ Eleştirel Kaynakça, 316.

DİZİN, 321

KISALTMALAR

*ANET* ................J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton, 1950; ikinci baskı, 1955)

*Ar Or*................ *Archiv Orientálni* (Prag)

*ARW*................. *Archiv für Religionswissenschaft* (Freiburg/Leipzig)

*BEFEO*.............. *Bulletin de l'Ecole française de l'Extrême-Orient* (Hanoi, Paris)

*BJRL*.................. *Bulletin of the John Rylands Library* (Manchester)

*BSOAS*............. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* (Londra)

*CA*...................... *Current Anthropology* (Chicago)

*HJAS*................. *Harvard Journal of Asiatic Studies*

*HR*...................... *History of Religions* (Chicago)

*IIJ*........................ *Indo-Iranian Journal* (Lahey)

*JA*........................ *Journal Asiatique* (Paris)

*JAOS*................. *Journal of the American Oriental Society* (Baltimore)

*JAS*.................... *Journal of the Asiatic Society, Bombay Branch* (Bombay)

*JIES*.................... *Journal of Indo-European Studies* (Montana)

*JNES*................. *Journal of Near Eastern Studies* (Chicago)

*JRAS*................. *Journal of the Royal Asiatic Society* (Londra)

*JSS*.....................*Journal of Semitic Studies* (Manchester)

*OLZ*.................. *Orientalistische Literaturzeitung* (Berlin/Leipzig)

*RB*....................... *Revue Biblique* (Paris)

*REG*.................. *Revue des Etudes Grecques* (Paris)

*RHPR*............... *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* (Strasbourg)

*RHR*.................. *Revue de l'Histoire des Religions* (Paris)

*SMSR*............... *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* (Roma)

*VT*......................*Vetus Testamentum* (Leyden)

*W.d.M*..............*Wörterbuch der Mythologie* (Stuttgart)

# ÖNSÖZ



Üçüncü cildin bu kadar gecikmesi esas olarak sağlık sorunlarından kaynaklanıyor: Görme yeteneğim bir süredir azalmaya devam ediyor ve isyankâr bir eklem iltihabı nedeniyle güçlükle yazabiliyorum. Bu yüzden *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*'nin son bölümünü, eski öğrencilerim arasından seçilmiş birçok meslektaşımın işbirliğiyle tamamlayabiliyorum.

Okuyucunun da hemen fark edeceği gibi, ikinci cildin önsözünde duyurulan planı değiştirdim. Hıristiyan kiliselerinin tarihini Aydınlanma çağına kadar sürdürüp, Hinduizmin gelişmesi, ortaçağ Çin'i ve Japonya dinleri hakkındaki bölümleri son cilde bıraktım. IV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar Avrupa'daki dinsel inançlar, düşünceler ve kurumlar tarihine dört bölüm ayırdım, ama Batılı okuyucunun yakından bildiği yaratımlar (örneğin Skolastik, Reformlar) üzerinde daha az durup, ders kitaplarında genellikle yeterince önemsenmeyen veya suskunlukla geçiştirilen olaylara daha geniş yer vermeyi tercih ettim: Heterodoks akımlar, zındıklıklar, halk mitolojileri ve ibadetleri, cadılık, simya, ezoterizm. Bu dinsel yaratımlar, kendi manevi ufukları içinde yorumlandığında, ilginçlikten ve kimi zaman görkemden yoksun değildir. Her ne olursa olsun, sonuçta onlar da Avrupa'nın dinsel ve kültürel tarihinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Bu yapıtın son cildinin önemli bir bölümünü Amerika, Afrika ve Okyanusya'nın arkaik ve geleneksel dinlerinin tanıtılması oluşturacak. En son bölümde de modern toplumların dinsel yaratıcılığını çözümlemeye gayret edeceğim.

XXXIII. ve XXXV. bölümleri okuyup, bana birçok değerli gözlemini aktarma nezaketini gösteren Prof. Charles Adams'a teşekkür ediyorum; bununla birlikte Şiîlik ve tasavvufla ilgili yorumlardan ben sorumluyum. Bu yorumları merhum dostum Henry Corbin'in tefsirlerine dayandırdım. Meslektaşım ve dostum Prof. André Lacocque'a, bu cildin bütün metnini büyük bir özenle okuyup düzelttiği; yayımcım ve dostum Jean-Luc Pidoux-Payot'ya da bu yapıtın gelişimini izlerken gösterdiği ilgi ve sabır nedeniyle teşekkür borçluyum.

Karımın sürekli yanımda olması, bana gösterdiği sevgi ve bağlılık, acılarımdan ve sakatlıklarımdan kaynaklanan yorgunluğu ve cesaret kırıklığımı yenmemi sağladı. Bu cilt onun sayesinde tamamlanabildi.

Mircea Eliade

Chicago Üniversitesi, Nisan 1983

# XXXI. BÖLÜM

# ANTİK AVRASYA'NIN DİNLERİ: TÜRK-MOĞOLLAR, FİN-UGURLAR, BALT-SLAVLAR



**241. Avcılar, Göçebeler, Savaşçılar**— Türk-Moğolların yıldırım gibi istilaları – IV. yüzyılda Hunlardan Timur'a kadar (1360-1404)– Avrasya'nın ilkel avcılarının mitsel modelinden esinleniyordu: bozkırda avını kovalayan yırtıcı etobur. Hareketlerinin apansızlığı ve hızı, toplulukları kitlesel olarak katletmeleri, yerleşik kültürün dışsal işaretlerini (kentler ve köyler) yok etmeleri; Hun, Avar, Türk, Moğol atlılarını bozkırda geyikleri avlayan veya göçebe çobanların sürülerine saldıran kurt sürülerine benzetir. Askeri önderlerin, bu davranış tarzının stratejik önemini ve siyasal sonuçlarını çok iyi bildiğine kuşku yoktur. Ama örnek avcının –yırtıcı etobur– mistik saygınlığı da hatırı sayılır bir rol oynuyordu. Birçok Altay boyu, atalarının doğaüstü bir kurt olduğunu iddia ediyordu (krş. § 10).

"Bozkır İmparatorlukları"nın yıldırım gibi ortaya çıkması ve az çok kısa ömürlü olmaları tarihçileri hâlâ büyülemektedir. Gerçekten de Hunlar 374'te Dinyester üzerinde Ostrogotları ezip, diğer Cermen kabilelerinin de birbiri ardı sıra aceleyle göç etmesine yol açtıktan sonra, Macar ovasından başlayarak birçok Roma eyaletini yakıp yıktılar. Attila Orta Avrupa'nın büyük bir bölümünü istila etmeyi başardı, ama onun ölümünden (453) kısa süre sonra, bölünen ve ne yapacaklarını şaşıran Hunlar tarihten silindi. Aynı şekilde Cengiz Han'ın yirmi yılda (1206-1227) kurduğu ve ardıllarının genişlettiği (1241'den sonra Doğu Avrupa, 1258'den sonra İran, Irak ve Anadolu, 1279'da Çin) devasa Moğol İmparatorluğu, Japonya'ya yönelik başarısız fetih girişiminden sonra çöktü (1281). Kendisini Cengiz Han'ın ardılı olarak gören Türk hükümdarı Timur (1360-1404), yırtıcı etoburlardan esinlenen son büyük fatihti.

Orta Asya bozkırlarından kopup gelen tüm bu "barbarlar"ın, uygar halkların bazı kültürel ve dinsel yaratımlarından haberdar olduğunu belirtelim. Zaten biraz sonra da göreceğimiz gibi, onların ataları, yani tarihöncesinin avcıları ve göçebe hayvancıları da Güney Asya'nın çeşitli bölgelerinde yapılmış keşiflerden yararlanmışlardı.

Altay dillerini konuşan topluluklar çok geniş bir alana yayılmıştı: Sibirya, Vol-

ga bölgesi, Orta Asya, Çin'in kuzeyi ve kuzeydoğusu, Moğolistan ve Türkiye. Belli başlı üç dil kolu ayırt edilmektedir: 1) Ana Türkçe (Uygurca, Çağatayca); 2) Moğolca (Kalmukça, Moğolca, Buryatça); 3) Mançu-Tunguz dili.[1] Altay halklarının ilk yerleşim alanı anlaşıldığı kadarıyla Altay ve Ch'ing-hai (Cing Hay) dağları çevresinde, Tibet ile Çin arasında kalan ve kuzeyde de Sibirya taygalarına kadar uzanan bozkırlardı. Hem çeşitli Altay grupları hem de Fin-Ugur nüfuslar kuzey bölgelerde avcılık ve balıkçılık, Orta Asya'da göçebe hayvancılık ve güney bölgelerinde de daha mütevazı ölçülerde tarımla uğraşıyorlardı.

Kuzey Avrasya, tarihöncesinden itibaren, güneyden gelen kültürlerin, sanayilerin ve dinsel düşüncelerin etkisine girdi. Sibirya'da Ren geyiği yetiştirilmesinin esin kaynağı herhalde bozkırlarda daha önce gerçekleştirilen atın evcilleştirilmesiydi. Tarihöncesinin ticaret (örneğin Onega Gölü'ndeki Geyikli Ada) ve metalurji merkezleri (Perm) Sibirya kültürlerinin gelişiminde önemli bir rol oynadı. Daha sonra Mezopotamya, İran, Çin, Hint, Tibet (Lamacılık), Hıristiyan (Nasturilik), Maniheist kökenli dinsel düşünceler de aşama aşama Orta Asya ve Kuzey Asya'ya yayıldı; bunlara İslamın ve en son olarak da Rus Ortodoks Hıristiyanlığının etkilerini eklemek gerekir.

Bununla birlikte bu etkilerin özgün dinsel yapıları hissedilir ölçüde değiştirmeyi her zaman başaramadığını da belirtmeliyiz. Paleolitik avcılara özgü kimi inanç ve âdetler Kuzey Avrasya'da hâlâ yaşamaktadır. Birçok örnekte, Lamacı, Müslüman veya Hıristiyan görünümler altında, arkaik dinsel mitler ve kavramlar seçilebilmekte,[2] dolayısıyla çeşitli bağdaştırmacılıklara karşın bazı özgül anlayışlar ayırt edilebilmektedir: insanların efendisi olan gök tanrıya inanç, özgün bir kozmogoni türü, hayvanlarla mistik dayanışma, şamanizm. Ayrıca Orta ve Kuzey Asya inançlarının en ilginç yanı onların bağdaştırmacı bir yapıya sahip olan yaratımlarıdır.

**242. "Gök Tanrı," Tengri—** Altay halklarının tüm tanrıları içinde, en önemlisi ve en iyi bilineni hiç kuşkusuz Tengri'dir (Moğollar ve Kalmuklarda Tengri, Buryat-

---

[1] Fince ve Macarcayı da kapsayan bir Ural-Altay dil ailesi varsayımından vazgeçilmiştir.

[2] Yazılı belgeler az sayıda ve geç tarihlidir: MÖ II. yüzyılın Çin yıllıklarında ve MS IV. yüzyılın bazı Latin ve Bizanslı tarihçilerinde kimi değinmeler (Attila'nın seferlerine ilişkin); Paleolitik Türklerin Moğolistan'daki Orhun yazıtları (VII.-VIII. yuzyıl) ve Cengiz Han'ın fetihlerinden sonra gelişen edebiyat; bunlara Marco Polo'nun (XIII. yüzyıl) ve ilk Katolik misyonerlerin seyahatnamelerini de eklemek gerekir. Avrupalı yazarların eserleri ancak XVIII. yüzyıldan sonra Avrasya âdet ve inançları hakkında daha tutarlı bilgiler vermeye başlar.

larda Tengeri, Volga Tatarlarında Tengere, Beltirlerde Tingir). Hem "tanrı," hem "gök" anlamına gelen *tengri* sözcüğü, Türk ve Moğol söz dağarına aittir. "Asya'nın tarihöncesinden itibaren" var olan bu sözcüğün "bahtı çok açık olmuştur. Zaman, mekân ve uygarlıklar içindeki yayılma alanı olağanüstüdür: Ikibin yılı aşkın bir süredir bilinmektedir; Çin sınırlarından Rusya'nın güneyine, Kamçatka'dan Marmara Denizi'ne kadar tüm Asya kıtasında kullanılmaktadır veya kullanılmıştır; Altaylı 'putperestler'in hem tanrılarını hem de yüce Tanrı'yı ifade etmek için kullandıkları bu sözcük, Türklerin ve Moğolların tarihleri boyunca art arda kabul ettikleri bütün büyük evrensel dinlerde de (Hıristiyanlık, Maniheizm, Islam vb) aynen korunmuştur."[3]

*Tengri* sözcüğü tanrısal olanı ifade etmek için kullanılır. Ona, ulu gök tanrı olarak MÖ II. yüzyılda Hiung-nu'larda (Şyunğ-nu) rastlanır. Metinler onu "ulu" (*üze*), "ak ve göksel" ("mavi") (*kök*), ezeli ve ebedi (*möngke*) (mengü) olarak tanıtır ve çok "güç"lüdür (*küç*).[4] Orhun yazıtlarından birinde (Kül Tigin Yazıtı) (VII.-VIII. yüzyıl) şöyle denmiştir: ("*üze kök tengri asra yağız yir qılınduqda ikin ara kişi oğlı qılınmış*") "Üstte Kök Tengri (Mavi Gök) altta Yağız Yer yaratıldığında, ikisinin arasında insanoğlu yaratılmış."[5] Göğün ve Yerin ayrılması kozmogonik bir sonuç olarak yorumlanabilir. Mimarı Tengri olan gerçek anlamda bir kozmogoniye yönelik imalara rastlanmaktadır yalnızca. Ama Altay Tatarları ve Yakutlar tanrılarını "yaratıcı" olarak niteler. Buryatlara göre tanrılar (*tengri*) insanı yaratmış, insan da kötü ruhlar yeryüzüne hastalık ve ölümü yayıncaya dek mutlu yaşamıştır.[6]

Her ne olursa olsun, kozmik düzen, dolayısıyla dünyanın ve toplumun örgütlenmesi ve insanların yazgısı Tengri'ye bağlıdır. O halde her hükümdarın unvanını Gök'ten alması gerekir. Orhun yazıtlarında şöyle ifadelerle karşılaşılır: "Babam Kağan'ı yükselten Tengri ... İmparatorluğu veren Tengri, o Tengri beni de Kağan yapıyor ..."[7] Nitekim Çin modeline göre, kağan *Göğün Oğlu*'dur (krş. § 128). Hüküm-

---

3 Jean-Paul Roux, "Tängri. Essai sur le ciel-dieu des peuples altaïques," (ilk makale), s. 49.

4 Krş. *a.g.y.*, ikinci makale, s. 200.

5 *A.g.y.*, s. 221.

6 Krş. bizim *Le Chamanisme* eserimizde sayılan kaynaklar (2. baskı), s. 71, dipnot 4. Moğolların dinsel halk inançlarında, Tengri "her şeyi yaratmıştır:" ateşi, sütü vb. Krş. W. Heissing, *La religion des Mongols*, s. 404. Ama kelimenin gerçek anlamında bir kozmogoni söz konusu değildir.

7 J.-P. Roux, *a.g.y.*, (üçüncü makale), s. 27. Aynı inanç Moğol devrinde de bulgulanmaktadır. "Ezeli ve ebedi Göğün yetkisi ve gücüyle Han oldu;" R. Grousset, *L'Empire des Steppes*, s.

dar Gök-Tanrı'nın ulağı veya elçisidir. Tengri tapımı, hükümdar tarafından, gücü ve bölünmemişliğiyle sürdürülür. "Kargaşa hüküm sürmeye, boylar dört bir yana dağılmaya başlayınca, ortada imparatorluk diye bir şey kalmayınca (günümüzde olduğu gibi), eskiden o kadar öne çıkartılan Tengri bir *deus otiosus*'a dönüşme, yerini ikincil gök tanrılarına bırakma veya paramparça olma (tengrilerin çoğalması) eğilimine girer.... Hükümdar kalmayınca, Gök Tanrı da yavaş yavaş unutulur, halk tapımı güçlenir ve başat hale gelir."[8] (Moğollar, her birinin kendi ismi ve belirli bir işlevi olan, 99 tengri bilir). Göksel ve hükümran bir tanrının *deus otiosus*'a dönüşmesi, tüm dünyada bulgulanan bir görüngüdür. Tengri örneğinde, çoğalması veya yerine başka tanrıların konması, anlaşıldığı kadarıyla imparatorluğun parçalanmasının ardından ortaya çıkmıştır. Ama aynı süreç sayısız tarihsel bağlamda da doğrulanmaktadır (krş. *Dinler Tarihine Giriş*, § 14 vd).

Tengri'nin tapınağı yoktur ve heykel biçiminde tasvir edildiği oldukça kuşkuludur. Cengiz Han, İmam Buharî ile yaptığı meşhur tartışmada ona şöyle der: "Tüm Evren Tanrı'nın evidir, ona ulaşmak için özel bir yer (örneğin Mekke) belirlemenin ne faydası var?" Diğer her yerde olduğu gibi, Altaylıların gök tanrısı da her şeyi bilendir. Moğollar yemin ederken şöyle derlerdi: "Gök bunu bilsin!" Askeri önderler Tanrı'ya yakarmak için dağların tepesine (Dünya Merkezi imgesi) çıkar veya seferlerden önce ordu Göğe yakarırken, onlar çadırlarında inzivaya çekilirdi (Cengiz Han'ın yaptığı gibi, kimi zaman üç gün boyunca). Tengri hoşnutsuzluğunu kozmik işaretlerle gösterirdi: kuyruklu yıldızlar, kıtlıklar, su baskınları. Tengri'ye dualar edilir (örneğin Moğollarda, Beltirlerde vb) ve at, öküz, koyun kurban edilirdi. Özellikle doğal âfetlerde ve büyük yıkımlarda gök tanrılara kurban sunulması tüm dünyada bulgulanan bir olgudur. Ama Orta ve Kuzey Asya'da (başka yerlerde de görüldüğü gibi) tengrilerin çoğalmasını onların başka tanrılarla (fırtına, kozmik bereket tanrıları vb) özdeşleştirilmesi izler. Örneğin Altay'da Tengere Kayra Kan'ın ("Bağışlayıcı Gök Tanrı") yerini Bay Ülgen ("Çok Büyük") alır ve at kurbanı ona sunulur (bkz. daha ileride § 246 vd).[9] Diğer gök tanrılarının ayırt edici niteliği uzak-

---

182.

[8] J.-P. Roux, "La religion des Turcs de l'Orkhon des VII$^{e}$ et VIII$^{e}$ siècles" (birinci makale), s. 20.

[9] Göksel yapıdaki tanrıların isimleri üzerine –"Şef," "Efendi," "Baba," "Yaratıcı," "Büyük," "Işık," vb– bkz. *Dinler Tarihine Giriş*, § 18; krş. Uno Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, s. 140 vd.

lıkları ve edilginlikleridir: örneğin Tunguzların Buga'sının ("Gök," "Dünya") tapımı yoktur; her şeyi bilir, ama insanların işlerine karışmaz, hatta kötüleri bile cezalandırmaz. Yakutların Ürüng Ayıg Toyon'u göğün yedinci katında oturur, her şeyi yönetir, ama yalnızca iyilik yapar (yani cezalandırmaz).[10]

**243. Dünyanın Yapısı—** Altay halklarının kozmoloji ve kozmogonisi çok ilginçtir: Bir yandan birçok geleneksel kültürde de bulgulanan arkaik unsurları korurlar; diğer yandan bize gelinceye dek büründükleri biçimler dışarıdan alınan bazı düşüncelerin özümsenmesine ve yeniden yorumlanmasına yönelik uzun bir bağdaştırmacı sürece işaret eder. Üstelik kozmoloji, Asya'daki en yaygın kozmogoni mitiyle de her zaman uyumlu bir görüntü çizmez. Gerçi elimizdeki belgelerin ayrışık niteliğini de hesaba katmak gerekir. Kozmogoni miti özellikle halk tabakaları içinde yaygınlaşmıştır; daha ileride anlamına değineceğimiz önemli bir ayrıntıdır bu.

Dünyanın başka birçok bölgesinde olduğu gibi Asya'da da evrenin yapısı kabaca üç katlı –gök, yer, yeraltı– olarak tasarımlanır; bunlar merkezi bir eksenle birbirlerine bağlanır. Bu eksen bir "açıklık"tan, bir "delik"ten geçer; tanrılar işte bu delikten yere, ölüler de yeraltına iner; şamanın ruhu da yine bu delikten geçerek göğe veya yeraltına yaptığı yolculuklarda yukarı doğru uçabilir ya da aşağı doğru inebilir. Demek ki –tanrıların, insanların ve yeraltının hükümdarı ile birlikte ölülerin oturduğu– üç dünya, üst üste binmiş üç katman olarak tasavvur edilmiştir.[11]

Birçok Altay halkında, gökyüzü bir çadır biçiminde düşünülür: Samanyolu bu çadırın "dikişleri;" yıldızlar da ışık alması için açılmış "delikleri"dir. Tanrılar yeryüzüne bakmak için zaman zaman çadırı açar ve gök taşları yağar. Gökyüzü bir kapak olarak da hayal edilir; ama yeryüzünün kenarlarına tam oturmamıştır, aralıklardan büyük rüzgârlar girer. Kahramanlar ve diğer ayrıcalıklı varlıklar da yine bu dar aralıktan geçip gökyüzüne girebilir. Göğün ortasında, göksel çadırı bir kazık gibi sabitleyen Kutupyıldızı parlar. Bu yıldıza "Altın Kazık" (Moğollar, Buryatlar vb), "Demir Kazık" (Sibirya Tatarları vb), "Güneş Kazığı" (Teleütler vb) adları verilir.[12]

---

[10] Bkz. *Dinler Tarihine Giriş*, § 18; Harva, *Rel. Vorstell.*, s. 151 vd.

[11] Bu imge, dünyanın okyanusa gömülmesini engelleyen bir hayvan (kaplumbağa, balık) tarafından taşındığı inancıyla tamamlanır; krş. Harva, *a.g.y.*, s. 22 vd.

[12] Bkz. *Le Chamanisme*'de saydığımız kaynaklar (2. baskı), s. 212 vd. Buryatlar yıldızları bir at sürüsü, Kutupyıldızı'nı da onların bağlandığı kazık olarak düşünür. Bu, Altay ve Uygur

Beklenebileceği üzere, bu kozmoloji insanların yaşadığı mikrokozmosta yankısını bulur. Dünyanın ekseni somut bir biçimde, ya konutun dayanakları, ya da tek başına dikilmiş kazıklarla temsil edilir; bunlara "Dünya'nın Payandaları" adı verilir. Konut biçimi değişince (koni çatılı kulübeden yurda geçilir), kazığın mitsel-dinsel işlevi yurdun tepesinde, dumanın çıkması için bırakılan açıklığa geçer. Bu açıklık "Gök Hanesi"nin, Kutupyıldızı'nın gök kubbede açtığı "delik"le özdeşleştirilen deliğine denk düşer. Bu simgesellik çok yaygındır.[13] Bunun arkasındaki düşünce, gökle doğrudan iletişimin mümkün olduğu inancıdır. Bu iletişim makrokozmik düzlemde bir eksenle temsil edilir (direk, dağ, ağaç vb); mikrokozmik düzlemde ise konutun orta direği veya çadırın tepesindeki açıklıkla ifade edilir; o halde *her insan konutunun izdüşümü Dünya Merkezi'ne yansıtılmış* demektir veya her sunak, çadır veya ev farklı katlar arasındaki kopukluğu gidermeyi, tanrılarla iletişime geçmeyi, hatta (şamanların örneğinde) göğe yükselmeyi mümkün kılmaktadır.

Daha önce de birçok kez belirttiğimiz gibi, en yaygın mitsel "Dünya Merkezi" imgeleri (tarihöncesinden başlayarak, krş. § 7) Kozmik Dağ ve Dünya Ağacı'dır. Bu imgelere hem Altay halklarında hem de Asya'nın her yerinde rastlanır. Altay Tatarları Bay Ülgen'in göğün ortasında, Altın Dağ'ın üzerinde oturduğuna inanır. Abakan Tatarları buna "Demir Dağ" adını verir. Moğolların, Buryatların, Kalmukların bu dağı, Hint etkisini açıkça ele veren (= Meru, {Sumeru} mitsel dağ) Sumbur, Sumur veya Sumer adlarıyla bilmesi, bu arkaik ve evrensel imgeden habersiz oldukları anlamına gelmez.[14] Dünya Ağacı'na gelince, Asya'nın her yerinde bulgulanmıştır ve şamanizmde de önemli bir rol oynar. Kozmolojik açıdan, Dünya Ağacı dünyanın merkezinde, "göbek deliği"nin olduğu yerde yükselir ve üst dalları Bay Ülgen'in sarayına değer. Ağaç üç kozmik bölgeyi birbirine bağlar, çünkü kökleri de toprağın derinliklerine dalar. Moğollara ve Buryatlara göre, tanrılar (Tengeri) Ağacın meyveleriyle beslenir. Başka Altay halkları çocukların ruhlarının daha doğmadan önce küçük kuşlar gibi kozmik ağacın dallarına tünediğine inanır ve şamanlar onları gidip orada arar.[15] Şamanın davulunu Dünya Ağacı'nın tahtasından yaptığı varsayılır. Yur-

---

halklarında yaygın bir düşüncedir. Krş. *a.g.y.*, s. 212, dipnot 6.

[13] Hem birçok arkaik halkta hem de Mısır, Çin, Hint, Mezopotamya, Yunanistan vb gibi en gelişkin kültürlerde bulgulanmaktadır. Bazı kaynakça bilgileri için, krş. *Le Chamanisme*, s. 213 vd.

[14] Örnekler ve kaynakçalar için bkz. *Le Chamanisme*, s. 216 vd.

[15] Bkz. *a.g.y.*, s. 49, 220 vd; bu mitsel motife Afrika ve Endonezya'da da rastlanır; krş. s. 221, dipnot 1. Büyük olasılıkla Mezopotamya kökenli bir diğer izlek, kaderin yazılı olduğu Ağaç-

dunun önünde ve içinde bu ağacın suretleri bulunur ve davulunun üstüne de bu ağacın resmini yapar. Üstelik daha ileride de göreceğimiz gibi (§ 245), Altay şamanı ritüel kayın ağacına tırmanırken aslında kozmik ağaca tırmanmaktadır.

**244. Yaratılışın İniş Çıkışları**— Orta ve Kuzey Asya halkları arasında en iyi bilinen kozmogoni miti, epey farklı biçimlerde de olsa aşağı yukarı tüm dünyaya yayılmış bir mittir. Arkaikliği (§ 7), hatırı sayılır yaygınlığı –Asya dışında, Âriler öncesi ve Âriler çağı Hindistan'ında, Güneydoğu Asya'da, Kuzey Amerika'da bulgulanmıştır– ve çağlar boyunca geçirdiği çok sayıda değişiklik bu miti dinler tarihçisi açısından çözüm bekleyen en heyecan verici sorunlardan biri haline getirir. Orta Asya (ve Doğu Avrupa, § 250) versiyonlarının özgül niteliklerini öne çıkarabilmek için, öncelikle mitin ilk halleri olduğu varsayılabilecek biçimleri sunalım. Genel görünüm hep aynıdır: Yaratılıştan önceki Engin Sular. Senaryo değişkeler içerir: 1) Tanrı, bir hayvan biçiminde bizzat enginin derinliklerine dalıp dünyayı yaratmak için gereken balçığı çıkarır; 2) veya hem karada hem suda yaşayabilen bir hayvan gönderir (su kuşu); 3) veya o zamana dek varlığından haberdar olmadığı ve daha sonra ona rakip olduğu ortaya çıkacak (kimi zaman kuş biçiminde) bir canlıyı suya dalmaya gönderir. Birinci versiyon Hinduizmde (yaban domuzuna dönüşmüş büyük bir tanrı –Pracāpati, Brahmā, Vişnu– Suların dibine iner ve yeryüzünü havaya kaldırır)[16] bulgulanmaktadır; ikincisi ise çok yaygındır (Âriler öncesi Hindistan, Assam, Kuzey Amerika vb; bu versiyonda suya dalan hayvanlarla Yaratıcı arasında hiçbir zıtlık bulunmadığını belirtelim); kozmogonik dalış yalnızca Asya ve Doğu Avrupa'da "dualist" bir yönde gelişir.

Çeşitli Türk kavimlerinde kimi zaman bu son iki versiyonun iç içe geçtiği görülür. Bir Buryat mitinde Sombol-Burkan İlk Okyanus'un üstünde durur. Bir su kuşunu fark eder ve ondan derinliklere dalmasını ister. Sudan çıkardığı balçıkla yeryüzünü yaratır. Başka çeşitlemelere göre, Burkan daha sonra yine balçıkla insanı şekillendirir.[17] Lebed Tatarlarının bir mitinde, beyaz bir kuğu Tanrı'nın isteğiyle dalar ve ona gagasında bir parça toprak getirir. Tanrı düz ve pürüzsüz yeryüzünü biçim-

---

Kitap'tır; krş. *a.g.y.*, s. 221-222.

[16] Krş. *Dinsel İnançar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, s. 300.

[17] Bkz. "Le Diable et le Bon Dieu" isimli incelememiz, *De Zalmoxis à Gengis Khan* içinde, s. 81-130), s. 106 vd; burada bazı Buryat ve Yakut değişkeleri çözümlenmiştir.

lendirir. Şeytan ancak daha sonra ortaya çıkıp bataklıkları yaratır.[18] Altay Tatarlarına göre, başlangıçta sulardan başka bir şey yokken, Tanrı ve "insan" kara kaz suretinde birlikte yüzüyorlardı. Tanrı insanı balçık aramaya gönderdi. Ama "insan" balçığın birazını ağzında sakladı ve yeryüzü büyürken onun ağzındaki balçık da şişmeye başladı. Balçığı yere tükürmek zorunda kaldı, bataklıklar böyle ortaya çıktı. Tanrı ona şöyle dedi: "Sen günah işledin ve senin uyrukların kötü olacak. Benim uyruklarım ise dindar olacak; güneşi, ışığı görecekler ve bana Kurbustan (= Hürmüz [Ahura Mazda]) denecek. Senin adın ise Erlik olacak."[19] İran kökenli düşüncelerle gerçekleştirilmiş bağdaştırmacı yaklaşım açıkça bellidir. Ama kozmogonik dalışın senaryosu hemen hemen aynen korunmuştur. "İnsan"la, yeraltı dünyasının efendisi Erlik Han arasındaki özdeşlik İlk İnsan'ın, mitsel atanın aynı zamanda İlk Ölü oluşuyla açıklanır (tüm dünyada çok sık rastlanan mitolojik izlek).

Moğollarda değişkeler daha da karmaşıktır. Oçirvani (= Vacrapani) ve Çagan-Şukurti gökyüzünden ilk denizin üstüne inerler. Oçirvani arkadaşından dibe dalıp kendisine balçık çıkarmasını ister. Bu balçığı bir kaplumbağanın üzerine yaydıktan sonra, ikisi de uykuya dalar. Şeytan, Şulmus gelip onları boğmaya çalışır, ama o onları yuvarladıkça yeryüzü de genişler. İkinci bir değişkeye göre, gökyüzünde yaşayan Oçurman yeryüzünü yaratmak ister ve kendisine bir arkadaş arar. Sonunda Çagan-Şukurti'yi bulur ve onu kendi adına balçık aramaya gönderir. Ama Şukurti böbürlenir: "Ben olmasam, balçığı bulamazdın!" diye haykırır ve bulduğu madde parmaklarının arasından akıp gider. İkinci kez dibe dalar ve bu kez çamuru Oçurman'ın adına alır. Yaratılıştan sonra Şulmus çıkagelir ve âsasının ucuyla erişebildiği noktaya kadar uzanan yeryüzü parçasını ister. Şulmus âsasıyla yere vurur ve yılanlar ortaya çıkar.[20] Bu mit iki farklı dualist motifi birleştirmekte veya yan yana getirmektedir: 1) Rakip-düşmanın suya dalış kahramanıyla özdeşleştirilmesi; 2) Yeryüzü yaratıldıktan sonra nereden geldiği bilinmeyen Kötü'nün ortaya çıkıp dünyadan bir parça istemesi veya onu yıkmaya çalışması.

---

[18] W. Radlov, "Le Diable et le Bon Dieu," de alıntılanmıştır s. 103.

[19] Radlov, *a.g.y.*'ta alıntılanmıştır, s. 104. Mitte daha sonra insanın yaratılışı anlatılır. Erlik Han âsasının ucunun erişebileceği yere kadar olan toprağı ister. Yere vurur ve zararlı hayvanlar belirir. Sonunda Tanrı onu yerin altına gönderir. Erlik ile Tanrı arasındaki uzlaşmaz çelişki mutlaka "dualist" bir anlayışı gerektirmez. Paleolitik devir Türk yazıtlarında Erlik ölüm tanrısıdır; krş. Annemarie v. Gabain, "Inhalt u. magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften."

[20] Potanin, Eliade, *Zaloxis*'de alıntılanmıştır, s. 105.

Kozmogonik dalış Fin-Ugurlarda, Batı Slavlarda ve Doğu Avrupa'da da bulgulanmıştır. Mitin "dualizm yönünde katılaşması"na ileride dönecek ve kökeni konusunda ileri sürülen varsayımları inceleyeceğiz (§ 250). Şimdilik kozmogonik dalışın dramatik ve son tahlilde "dualist" yorum olasılıklarının üçüncü değişkeden hareketle –Yaratıcı'nın insanbiçimli yardımcıları suyun dibine daldırması– geliştiğini belirtelim. Enginlerin dibine dalışın ve bunu izleyen kozmogoninin serüvenlerine, artık yaratılıştaki kusurları, hem ölümün hem de dağlarla bataklıkların ortaya çıkışını, hem Şeytan'ın "doğuş"unu hem de kötülüğün varlığını açıklamak için değinilmektedir. Yeryüzünün maddesini çıkarmak için suyun dibine *bizzat Yaratıcı* dalmadığı, bu işi yardımcılarından veya hizmetkârlarından biri yerine getirdiği için, bu bölüm sayesinde mite bir itaatsizlik, uzlaşmaz çelişki veya muhalefet unsuru sokmak mümkün olmaktadır. Yaratılışın "dualist" yorumuna olanak tanıyan, Tanrı'nın hayvan biçimli yardımcısının giderek onun "hizmetkâr"ına, "arkadaş"ına ve sonunda düşmanına dönüşmesidir.[21] Daha ileride bu dualist yorumun "halk" teodiselerinde taşıdığı önemi göreceğiz (§ 251).

İnsanın yaratılışı hakkındaki mitler de düşmanın zararlı rolünü öne çıkarır. Birçok mitolojide görüldüğü üzere, Tanrı insanı balçıktan şekillendirir ve ona ruhundan üfler. Ama Orta ve Kuzey Asya'da bu senaryo dramatik bir bölüm içerir: Tanrı, ilk insanların bedenlerini şekillendirdikten sonra onları koruması için yanlarına bir köpek bırakır ve birer ruh aramak için göğe çıkar. O yokken Erlik çıkagelir ve yaklaşmasına izin verirse köpeğe bir post vereceğini vaat ederek (köpek o sırada çıplaktır) insan bedenlerini salyasıyla kirletir. Buryatlar, eğer Çolm (Düşman) bedenlerini kirletmeseydi insanların hastalık ve ölüm nedir bilmeyeceğine inanırlar. Yine Altay değişkelerinden bir başka gruba göre, Tanrı'nın yokluğundan yararlanan ve köpeği kandıran Erlik, bedenlere can vermiştir.[22] Bu son örnekte Tanrı'yı yalnızca insanın hastalıklarının ve ölümlülüğünün varlığından değil, insan ruhunun kötülüğünden de aklamak için gösterilen umutsuz bir çaba söz konusudur.

**245. Şaman ve Şamancıl Erginlenme—** *Deus otiosus*'a dönüşen veya sonsuzca çoğalan egemen bir gök tanrısı (Tengri ve 99 tengri); yaratıcı olsa da eserleri (dünya ve insan) şeytani bir düşmanın kurnazca müdahalesiyle bozulan bir tanrı; insan ruhunun savunmasızlığı; cinlerin ve kötü ruhların yol açtığı hastalıklar ve ölüm; ki-

[21] Krş. Eliade, *Zaloxis*, s. 126 vd.

[22] Harva, *Rel. Vorstell.*, s. 114 vd. Fin-Ugurlarda da benzer efsanelere rastlanır.

mi zaman oldukça karmaşık bir mitolojik coğrafya gerektiren (gök ve yeraltı katlarının çokluğunun göğe veya öteki dünyaya giden yollar hakkında bilgi sahibi olmayı gerektirmesi) üç bölümlü –gök, yer, yeraltı– bir evren.... Orta ve Kuzey Asya dinlerinde şamanın ne denli önemli bir rol oynadığını daha iyi kavramak için, bu birkaç temel unsuru hatırlatmak yeterli olacaktır. Gerçekten de şaman hem teolog, hem cinbilimci; hem esrime uzmanı, hem otacı, avın yardımcısı, topluluğun ve sürülerin koruyucusu, ruhların kılavuzu, bazı toplumlarda da bilge ve ozandır.

"Şamanizm" terimiyle ifade edilen şey, arkaik (paleolitik devirden beri bulgulanmış gibidir) ve tüm dünyaya yayılmış (Afrika'da daha çok sıradışıdır) bir dinsel görüngüdür. Ama terimin dar anlamında şamanizm özellikle Orta ve Kuzey Asya ile Kuzey kutbuna yakın bölgelerde hüküm sürer. Şamanizm en çok etkiyle (İran-Mezopotamya, Budizm, Lamacılık) yine Asya'da karşılaşmış, ama kendi özgün yapısını yitirmemiştir.

Şamanın çok sayıda gücü, erginlenme deneyimlerinin sonucudur. Şaman adayı, erginlenme sürecinde geçtiği sınavlar sayesinde insan ruhunun ne denli savunmasız olduğunu ölçer ve onu koruma yollarını öğrenir; aynı şekilde farklı hastalıkların yarattığı acıları tecrübeyle tanır ve bunların sorumlularını tanımlamayı öğrenir; ritüel bir ölüm yaşar, ölüler diyarına iner ve kimi zaman göğe çıkar. Kısacası şamanın tüm güçleri deneyimlerine ve "manevi" nitelikteki bilgilerine bağlıdır; tüm "ruhlar"la yakınlaşmayı başarır: Yaşayanların ve ölülerin ruhları, tanrılar ve cinler, üç kozmik bölgeyi dolduran –ve insanların geri kalanının gözüne görünmeyen– sayısız figür.

1) Kendiliğinden bir esinle ("çağrı" veya "seçilme"); 2) Şamanlık mesleğini soyundan miras alarak ve 3) Kişisel bir kararla ya da daha ender olarak kabilenin isteğiyle şaman olunur. Ama seçim yöntemi ne olursa olsun, bir şaman ancak çifte eğitim aldıktan sonra şaman olarak kabul edilir: 1) Esrik nitelikte bir eğitim (düşler, görüler, kendinden geçme halleri vb) ve 2) Geleneksel nitelikte bir eğitim (şaman teknikleri, ruhların adları ve işlevleri, kabilenin mitolojisi ve soy kütüğü, gizli dil vb). Ruhların ve yaşlı, usta şamanların üstlendiği bu çifte eğitim erginleme sürecini oluşturur. Erginleme töreni herkese açık da olabilir, ama böyle bir törenin yokluğu asla erginlemenin yokluğu anlamına gelmez: Aday düşünde veya esrime deneyimi içinde de pekâlâ erginlenebilir.

Mistik esinin belirtileri kolaylıkla fark edilebilir. Şaman adayı tuhaf tavırlarıyla topluluktan ayrılır: Dalgınlaşır, yalnız kalmak ister, ormanlarda veya ıssız yerlerde dolaşmayı sever, görüleri vardır, uyurken şarkı söyler vb. Kimi zaman bu kuluçka

dönemi oldukça tehlikeli belirtilerle kendini gösterir: Buryatlarda genç adamın çok öfkelendiğine ve bilincini kolayca yitirdiğine, ormanlara sığındığına, ağaç kabuklarıyla beslendiğine, kendini suyun ve ateşin içine attığına, bedenini bıçaklarla yaraladığına rastlanır.[23] Soydan geçen şamanizmde bile, şaman adayı seçilmeden önce bir tavır değişikliği sergiler: Ata şamanların ruhları aileden bir genci seçer, o zaman bu genç dalgınlaşır ve hayalcileşir, yalnız kalma ihtiyacına kapılır, kehanet görüleri belirir ve bu arada bilincini yitirmesine neden olan saldırılara uğrar. Bu sırada, Buryatların kanısına göre, ruhu diğer ruhlar tarafından alınıp götürülmüştür; tanrılar sarayına kabul edilen ruh orada mesleğin sırları, tanrıların biçimleri ve isimleri, ruhların isimleri ve onlara tapınma biçimleri vb konularda ata şamanların eğitiminden geçer. Ruh, ancak bu ilk erginlenme işlemini tamamladıktan sonra yeniden bedene döner.[24]

Mistik esin, bir erginleme işlevi gören ağır bir krize yol açar genellikle. Zaten hangi türde olursa olsun her erginlenmede toplumsal bağlardan kopma döneminin ardından, belli sayıda sınav ve işkence yer alır. "Seçilmiş" olmanın boğuntu verici duygusunun şaman adayında başlattığı hastalık da, "erginlenme hastalığı" diye değerlendirilir. Her türlü hastalığın getirdiği savunmasızlık ve yalnızlık, bu belirli örnekte, mistik ölümün simgeselliği tarafından iyice ağırlaştırılır: Çünkü doğaüstü "seçimi" özümsemek tanrısal ve şeytani güçlerin eline terk edilme, yani eli kulağında bir ölüme teslim olma duygusu şeklinde yansır. Şaman adaylarının "çılgınlığı," "psişik kaosu," ruhbandan olmayan kişinin "çözülmekte" ve yeni bir kişiliğin doğmakta olduğu anlamına gelir.

"Hastalık" belirtisi birçok kez klasik erginlenme ritüelinin hemen ardından görülür. "Seçilmiş"in çektiği acılar her açıdan erginlenme işkencelerini andırır; erginleme ayinlerinde olduğu gibi, aday "erginleyici mürşit" cinlerin elinde can verir, şaman adayı "hastalık cinleri" tarafından kesildiğini ve parçalandığını görür. Hasta, ritüel ölümü Yeraltı dünyasına iniş biçiminde deneyimler: Düşünde kendisinin parçalanmasına tanık olur, cinlerin kafasını kestiğini, gözlerini çıkardığını vb görür.

---

[23] Bkz. *Le Chamanisme*, s. 45 vd'daki örnekler.

[24] XIX. yüzyıl ortasından beri Sibirya ve kuzey şamanlığı olgusu birçok kez bir akıl hastalığıyla açıklanmaya çalışıldı. Aslında sorun yanlış konuyordu. Birincisi şaman adayları *her zaman* sinir hastası değildir; ikincisi hasta olanlar da *iyileşmeyi başarabildikleri için şaman olmuşlardır*. Erginlenme tedaviyle eşdeğerdir; diğer özelliklerinin yanı sıra, yeni bir psişik bütünlenme şeklinde de yansır. Bkz. *Le Chamanisme*, s. 36 vd; *Mythes, rêves et mystères*, s. 105 vd.

Yakutlara göre, ruhlar şaman adayını yeraltına götürür ve oradaki bir eve üç yıl hapseder. Şaman erginlenme sürecini orada yaşar: Ruhlar onun başını kesip bir kenara koyduktan sonra (çünkü aday parçalanmasına kendi gözleriyle tanık olmalıdır), bedenini küçük parçalara ayırıp çeşitli hastalıkların ruhlarına dağıtırlar. Şaman adayı otacılık gücüne ancak bu koşulla erişebilir. Daha sonra kemikleri taze etle kaplanır ve bazı örneklerde yeni kan da verilir. Başka şamanlar, erginlenme hastalıkları sırasında ata şamanların onları oklarla delik deşik ettiğini, etlerini kesip kemiklerini koparıp onları temizlediklerini; veya karınlarını deşip, etlerini yiyip, kanlarını içtiklerini; ya da bedenlerini pişirip kafalarını bir örsün üzerinde dövdüklerini anlatırlar. Bu sırada onlar bilinçsiz ve neredeyse cansız bir halde, üç ila dokuz gün yurtta veya ıssız bir yerde yatarlar. Hatta bazıları sanki soluk almayı bile kesmiş ve öldü sanılıp gömülecekken kurtulmuştur. Sonunda tamamen yenilenmiş bir beden ve şamanlık yapma yeteneğiyle dirilirler.[25]

Genellikle aday yurtta bilinçsiz bir halde yatarken, aile bir şamana başvurur ve daha sonra onu eğitme görevi de bu şamana verilir. Başka örneklerde "erginlenme parçalanması"ndan sonra aday mesleğin sırlarını öğrenmek için gidip kendine bir hoca arar. Öğretim bâtıni niteliktedir ve kimi zaman esrime hali içinde alınır; başka bir deyişle usta-şaman öğrencisini, ruhların ve cinlerin yaptığı gibi eğitir. Yakutlarda hoca çömezinin ruhunu yanına alıp uzun bir esrime yolculuğuna çıkarır. Önce bir dağa tırmanırlar. Hoca çömezine yolun dağın tepesinde nasıl çatallandığını ve yoldan ayrılıp doruklara tırmanan patikaları gösterir: İnsanları sıkıntıya sokan hastalıklar oralarda barınmaktadır. Hoca daha sonra öğrencisini bir eve götürür. Orada şaman giysilerini sırtlarına geçirip birlikte şamanlık yaparlar. Hoca, bedenin çeşitli bölümlerine saldıran hastalıkları nasıl tanıyıp iyileştireceğini öğretir. Sonunda öğrencisini üst dünyaya, göksel ruhların yanına götürür. Yeni şamanın artık "kutsanmış bir bedeni" vardır ve mesleğini icra edebilir.[26]

Özellikle Buryatlar, Goldlar, Altaylılar, Tunguzlar ve Mançularda, kamusal erginleme törenleri de vardır. Buryatların törenleri en ilginçler arasındadır. Ana ritüel bir göğe yükseliş içerir. Yurdun içine sağlam bir kayın ağacı dikilir, tepesi duman deliğinden dışarı çıkar, kökleri ise ocağa gömülür. Bu kayın ağacına "kapının bekçisi" denir, çünkü Göğün kapısını şamana o açar. Şaman adayı kayının tepesine kadar tırmanır ve duman deliğinden dışarı çıkıp tanrıları yardımına çağırmak için

[25] Bkz. *Le Chamanisme*, s. 45 vd, 73 vd, 102 vd'daki örnekler.

[26] G. V. Ksenofontov, aln. *Le Chamanisme*, s. 105.

vargücüyle haykırır. Daha sonra töreni izleyen herkes bir ayin alayı oluşturarak bir gün önce tören için birçok kayın ağacının dikildiği, köyden uzak bir yere doğru yürür. Bir kayın ağacının yanında bir teke kurban edilir ve üstü çıplak şaman adayının başı, gözleri, kulakları kanla ovulur, bu arada diğer şamanlar davul çalar. O zaman usta şaman bir kayın ağacına tırmanır ve tepesine dokuz çentik atar. Acemi şaman da, peşinde diğer şamanlarla ağaca çıkar. Tırmanırken hepsi esrime içinde aşağı düşer veya düşer gibi yapar. Bir kaynağa göre, şaman adayı dokuz çentik gibi göğün dokuz katını simgeleyen dokuz kayın ağacına tırmanmak zorundadır.[27]

Bu erginleme ritüelinden akılda tutulması gereken, acemi şamanın kutsanmak *için göğe çıktığının* kabul edilmesidir. İleride de göreceğimiz gibi, bir ağaç veya *direk aracılığıyla göğe çıkış Altay şamanlarının da başlıca ritüelini oluşturur Kayın* ağacı veya direk Dünyanın Merkezi'nde dikili duran ve üç kozmik bölgeyi birbirine bağlayan ağaç veya kazıkla özdeşleştirilir. Kısacası şamanların ağacı kozmik ağacın tüm büyüsel güçlerine sahiptir.

**246. Şaman Mitleri ve Ritüelleri**— Şamanların kökeniyle ilgili mitler yoğun anlamla yüklü iki izleği öne çıkarır: 1) "İlk Şaman," Tanrı (veya gök tanrıları) tarafından yaratılmıştır; 2) ama tanrılar onun kötülüğünü görünce, güçlerini ciddi ölçüde kısıtlamışlardır. Buryatlara göre, tengriler kötü ruhların taşıdığı hastalığa ve ölüme karşı mücadele etmek üzere insanlığa bir şaman armağan etmeye karar vermişlerdir. Bunun üzerine Kartal'ı göndermişler; Kartal, uykuya dalmış bir kadın görüp onunla ilişkiye girmiştir. Kadın bir oğlan çocuk dünyaya getirmiş ve o "İlk Şaman" olmuştur. Yakutlar da aynı inancı paylaşır. Ama Kartal'a Üstün Varlık, Ayıg ("Yaratıcı") veya Ayıg Toyon ("Işık Yaratıcısı") adı da verilir. Ayıg'ın çocukları Dünya Ağacı'nın dallarına konmuş kuş-ruhlar olarak tasvir edilir; ağacın tepesinde muhte-

---

[27] *Le Chamanisme*, s. 106-111, N. N. Agapitov, M. N. Changalov ve Jorma Partanen'in verdiği bilgilere göre. Uno Harva'nın saptadığı gibi (*Relig. Vorstell.*, s. 492 vd), bu ritüel bazı Mithra *mysteria*'larını anımsatmaktadır. Örneğin şaman adayının tekenin kanıyla arındırılması *taurobolium*'a benzemekte ve kayın ağacına tırmanması yedi gezegen katını temsil eden yedi basamaklı bir merdivene tırmanan Mithra rahibini çağrıştırmaktadır (krş. § 217). Daha önce de belirttiğimiz gibi, Orta Asya ve Sibirya'nın hemen her yerinde antik Yakındoğu etkileri belirgindir ve Buryat şamanının erginleme ritüeli büyük olasılıkla bu etkilerin kanıtları içinde değerlendirilmelidir. Ama Dünya Ağacı simgeselliğinin ve kayın ağacına erginleme amacıyla tırmanma ritüelinin Mezoptamya ve İran'dan gelmiş kültür unsurlarından *daha eski olduklarını* da eklemek gerekir.

melen bizzat Ayıg Toyon'u kişileştiren çift başlı kartal bulunur.[28] Şamanların ataları –adayın seçiminde ve erginlenmesinde onların ruhları da rol oynar– Kartal suretindeki Yüce Varlığın yarattığı bu "İlk Şaman"ın soyundan gelir.

Bununla birlikte bazıları, ataların güncel şamanizmdeki rollerini bir bozulma olarak görmektedir. Buryat geleneğine göre, eski zamanlarda şamanlar güçlerini doğrudan göksel ruhlardan alıyordu; bu güçler ancak günümüzde atalardan geçmeye başlamıştır.[29] Bu kanı, Asya'nın ve arktik bölgelerin her yerinde bulgulanan şamanizmin gerilediği yönündeki inancı yansıtır. Bir zamanlar "ilk şamanlar" "atlarına" (yani davullarına) binip *gerçekten* bulutların arasında uçuyor, istedikleri biçime girebiliyor ve bugünkü ardıllarının asla yineleyemeyeceği mucizeler gerçekleştiriyorlardı. Buryatlar bu güçsüzleşmeyi İlk Şaman'ın kibri ve kötülüğüyle açıklar: İlk Şaman Tanrı'yla rekabete girmiş, Tanrı da gözünün yaşına bakmadan onun gücünü azaltıvermişti.[30] Bu nedenbilimsel mitte dualist inançların dolaylı etkisi ayırt edilebilmektedir.

Şaman, topluluğun yaşamında başat bir rol oynar, ama bu yaşam asla şamandan ibaret değildir. Şaman kurban rahibi değildir[31] ve Altaylılarda doğum ve düğün törenlerine ancak beklenmedik bir şey olursa, örneğin kısırlık veya zor bir doğum gibi durumlarda müdahale eder. Buna karşılık insan ruhunun hastalıklar (ruhun yitirilmesi veya kötü ruhların eline geçmesi) ve ölüm (ruhun öte dünyaya götürülmesi gerektiğinde) gibi deneyimlerine ilişkin her törende şaman vazgeçilmez bir kişiliktir. Asya'nın başka yerlerinde av hayvanları azaldığı zaman veya esrime tekniklerindeki ustalıklarından yararlanmak amacıyla (kehanet, durugörü vb) şamanlara başvurulur.[32]

---

[28] Krş. *Le Chamanisme*, s. 71-72'de belirtilen kaynaklar. Ayıg Toyon İlk Şaman'ı yarattığında, göksel konutuna sekiz dallı bir kayın ağacı da dikti ve bu dalların üzerinde Yaratıcı'nın çocuklarının bulunduğu yuvalar vardı. Ayrıca Yeryüzü'ne de üç ağaç dikti; onların anısına şamanın da bir ağacı vardır ve ömrü bir anlamda bu ağacın yaşamına bağımlıdır; krş. *a.g.y.*, s. 72, dipnot 2, 3. Bazı şamanlar erginleme düşlerinde, tepesinde Dunya'nın Efendisi'nin yer aldığı kozmik ağacın yanına götürülür.

[29] L. Sternberg, "Divine Election," s. 495. Moğollarda da şamanlar yalnızca atalarına bağımlıdır; krş. Heissig, "Les religions de la Mongolie," s. 354 vd.

[30] Krş. *Le Chamanisme*, s. 70.

[31] Biraz ileride göreceğimiz gibi Altaylılarda atı bizzat şaman kurban eder, ama bunu kurbanın ruhunu Bay Ülgen'e kadar götürmesi gerektiği için yapar.

[32] Bkz. *Le Chamanisme*, s. 154 vd'daki referanslar.

Radlov, Altaylıların at kurbanı töreninin artık klasikleşmiş bir betimlemesini yapmıştır. Bu kurban töreni her aile tarafından zaman zaman yapılmakta ve iki ya da üç gece sürmektedir. *Kam* (= Şaman) bir çayırlığa yeni bir yurt kurar, bunun içine de dalları kesilmiş ve üzerine dokuz çentik atılmış bir kayın ağacı yerleştirir. Birçok hazırlık ritüelinin ardından atı kutsar ve birkaç yardımcının da el vermesiyle belkemiğini kırarak atı öldürür, böylece hiçbir kan damlasının dışarı sıçramasına izin vermez. Atalara ve koruyucu ruhlara yapılan sunulardan sonra, et hazırlanır ve törenle yenir.

Ritüelin ikinci ve en önemli kısmı ertesi akşam yapılır. Sırtına şaman giysisini geçiren *kam* çok sayıda ruh çağırır. Bu uzun ve karmaşık tören "göğe yükseliş"le sonlanır. Davuluna vuran ve bağıran şaman göğe yükseldiğini gösteren hareketler yapar. "Esrime durumu" içinde (?!) kayın ağacının gövdesindeki ilk çentiklere çıkar, göğün farklı katlarına art arda girer, dokuzuncu kata kadar yükselir. Gerçekten güçlü bir şamansa onikinci kata, hatta bazen daha yukarılara da çıkar. Gücünün elverdiği en üst noktaya çıkınca, şaman durur ve Bay Ülgen'i çağırır.

> Sen Ülgen tüm insanları yarattın....
> Sen Ülgen, bize sürüler bağışladın!
> Sıkıntı içine düşürme bizi!
> Kötü'ye direnebilmemizi sağla,
> Bize Kormös'ü [kötü ruhu] gösterme
> Bizi onun eline bırakma....
> Günahlarımı mahkûm etme!

Şaman, Bay Ülgen'den kurbanın kabul edilip edilmediğini öğrenir ve gerek zaman, gerekse yeni hasat hakkındaki kehanetleri alır. Bu bölüm "esrime"nin doruk noktasıdır: Şaman tükenmiş bir halde yere yıkılır. Bir süre sonra gözlerini oğuşturur, derin bir uykudan uyanıyormuş gibi yapar ve sanki uzun bir süre yokmuş da yeni gelmiş gibi hazır bulunanları selamlar.[33]

Şamanın yeraltı dünyasına inişi, göğe tırmanışın karşıtını oluşturur. Bu tören çok daha güçtür. İniş dikey veya yatay ve daha sonra çift yönde dikey olabilir (yani önce tırmanış, sonra iniş). Birinci durumda şaman *pudak*, "engeller" adı verilen yedi "basamağı" veya yeraltı bölgesini art arda iniyormuş gibi yapar. Yanında ataları ve yardımcı ruhları vardır. Aşılan her "engel"de, yeni bir yeraltı epifanisini betim-

---

[33] Radlov, *Aus Sibirien*, II, s. 20-50; *Le Chamanisme*, s. 160-165'te özetlenmiştir.

ler. İkinci "engel"de metalik gürültüleri taklit eder; beşincide dalgaları ve rüzgârın uğultusunu duyar; yedinci ve en son engelde ise Erlik Han'ın taştan ve kerpiçten yapılmış ve her yönden korunaklı sarayını görür. Şaman Erlik Han'ın önünde uzun bir dua okur (bu duada "yukarıdaki"ni, Bay Ülgen'i de anar); daha sonra yurda döner ve yardımcılarına yolculuğunun sonuçlarını anlatır.

İkinci iniş türü –önce yatay, sonra dikey– çok daha karmaşık ve dramatiktir. Şaman çöllerde ve bozkırlarda at koşturur, Demir Dağ'a tırmanır ve yine at sürdükten sonra öte dünyanın girişi olan "yerin duman deliği"ne gelir. Aşağı inerken karşısına bir deniz çıkar, kıldan ince bir köprüyü aşar,[34] günahkârların işkence gördüğü yerin önünden geçer ve yeniden at sürerek Erlik Han'ın sarayına gelir. Kapıyı bekleyen köpeklere ve bekçiye karşın içeri girmeyi başarır. Ölülerin Hanı'yla –onu titiz bir biçimde yansılar– karşılaşması hem ürküntü verici hem de grotesk bir sürü bölüm içerir. Şaman Erlik Han'a çeşitli armağanlar sunar ve en sonunda da içki ikram eder. Tanrı sonunda sarhoş olur ve iyi niyetli bir hal alıp şamanı kutsar, hayvanları çoğaltacağına söz verir vb. Şaman ata değil, bir kaza binerek sevinçle yeryüzüne döner. Sanki uykudan uyanıyormuş gibi gözlerini oğuşturur. Ona sorarlar: "İyi at sürdünüz mü? Başarılı oldunuz mu?" Şaman da yanıtlar: "Harika bir yolculuk yaptım. Çok iyi karşılandım!"[35]

Biraz ileride göreceğimiz gibi, esrime hali içinde gerçekleştirilen bu yeraltına inişler Altay halklarının dininde ve kültüründe hatırı sayılır bir öneme sahip olmuştur. Şamanlar bu yolculuklara Ölüler Hükümdarı'nın, sürü hayvanlarını ve hasadı kutsamasını sağlamak için olduğu kadar (yukarıda belirtilen örneklerde olduğu gibi), özellikle ölmüşleri öte dünyaya götürmek veya cinlere tutsak olan hastanın ruhunu arayıp kurtarmak için çıkarlar. Senaryo hep aynıdır, ama dramatik bölümler bir halktan diğerine değişir. Şaman tek başına veya yardımcılarıyla birlikte giriştiği aşağı inişin güçlüklerini yansılar; oraya vardığında ölülerin ruhları yeni gelenin içeri girmesine izin vermez ve şaman onlara hayat suyu ikram etmek zorunda kalır. Ritüel bir anda hareketlenir ve kimi zaman grotesk bir görünüme bürünür. Başka örneklerde, bir sürü maceranın ardından şaman ölüler diyarına varır ve ruhlar kalabalığı içinde onlara emanet etmek üzere getirdiği ruhun yakın akrabalarını

---

[34] Bu geçişin daha etkileyici bir görüntüsünü yansıtmak için, sendeler ve düşecekmiş gibi yapar. Denizin dibinde oraya düşmüş sayısız şamanın kemiklerini görür; çünkü hiçbir günahkâr bu köprüden geçmeyi başaramaz.

[35] Potanin, özeti için bkz. *Le Chamanisme*, s. 168-170.

arar. Geri döndükten sonra törene katılanların her birine ölmüş akrabalarından selam getirir, hatta gönderdikleri küçük armağanları dağıtır.[36]

Ama şamanın asıl işlevi sağaltmadır. Hastalıklar genellikle ruhun kaybolmasına veya "kaçırılması"na bağlanır. Şaman ruhu arar, yakalar ve yeniden hastanın bedenine sokar. Kimi zaman hastalığın çifte nedeni vardır: Ruhun çalınması ve durumu daha da ağırlaştıran kötü ruhların hastanın ruhunu ele geçirmesi; o zaman şamanın tedavisi hem ruhun aranmasını hem de cinlerin kovulmasını içerir. Birçok örnekte ruhun aranması başlı başına bir gösteri oluşturur. Şaman esrik yolculuğuna önce yatay yönde başlar –ruhun yakın veya uzak bölgelerin bir yerinde "yolunu şaşırıp kaybolmadığından" emin olmak için– daha sonra Yeraltı dünyasına iner, hastanın ruhunu tutsak etmiş kötü ruhu saptar ve onun elinden koparıp almayı başarır.[37]

**247. Şamanizmin Anlamı ve Önemi**— Sonuç olarak şamanlar, topluluğun ruhsal bütünlüğünün korunmasında asal bir rol oynar. Onlar gerçek anlamda cinlerin karşıtı üstün insanlardır, cinlerle ve hastalıklarla olduğu kadar kara büyüyle de savaşırlar. Asya şamanizminin bazı türlerinde büyük önem taşıyan savaşçı öğeler (zırh, mızrak, yay, kılıç vb) insanlığın gerçek düşmanları olan cinlere karşı savaşma gerekliliğiyle açıklanır. Genel anlamda şamanın ölüme, hastalıklara, kısırlığa, talihsizliğe ve "karanlıklar" dünyasına karşı hayatı, sağlığı, doğurganlığı, "ışık" dünyasını savunduğu söylenebilir. Böyle bir üstün insanın arkaik bir toplum açısından neyi temsil ettiğini bugün bizim tasavvur etmemiz güç. Herhalde öncelikle cinler ve "Kötülük güçleri"yle kuşatılmış yabancı bir dünyada insanlara yalnız olmadıkları duygusunu aşılıyordu. Dualar edilen ve kurbanlar sunulan tanrıların ve doğaüstü varlıkların yanı sıra, "kutsal uzmanları," ruhları "görebilen," göğe çıkabilen ve tanrılarla karşılaşabilen, yeraltı dünyasına inip cinler, hastalık ve ölümle savaşabilen insanlar vardır. Şamanın topluluğun psişik bütünlüğünün korunmasında oynadığı asıl rol özellikle bu noktadan kaynaklanır: İnsanlar, görünmez dünyada yaşayanların yol açtığı tehlikeli koşullarda içlerinden birinin kendilerine yardım edebileceği güvencesine sahip olmaktadır. Topluluğun bir üyesinin diğerleri için gizli ve görülmez şeyleri görebildiğini ve doğaüstü dünyalardan doğrudan ve kesin bilgiler taşıyabildiğini bilmek hem güven hem de teselli verir.

Doğaüstü dünyalara yolculuk edebilme ve doğaüstü varlıklarla (tanrılar, cinler)

---

[36] Bkz. *Le Chamanisme*, s. 174-176'daki örnekler.

[37] Bkz. *Le Chamanisme*, s. 180 vd'daki örnekler.

ölülerin ruhlarını görebilme yetisi sayesinde, şaman *ölüm bilgisine* belirleyici katkılarda bulunabilmiştir. Gerek "ölüm coğrafyası"nın çok sayıda özelliği, gerekse ölüm mitolojisinin belli izlekleri, muhtemelen şamanların esrime deneyimlerinin sonucudur. Şamanın öte dünyaya yaptığı esrime yolculuklarında gördüğü manzaralar ve karşılaştığı kişilikler, trans hali sırasında veya sonrasında bizzat şaman tarafından ayrıntılarıyla betimlenir. Ölümün meçhul ve dehşet saçan dünyası bir biçim alır, özgül türler uyarınca düzenlenir; sonunda belli bir yapı sergilemeye başlar ve zamanla tanıdık ve kabul edilebilir bir hal alır. Ölüm dünyasının sakinleri de *görünür* hale gelir; bir çehreleri olur, bir şahsiyet gibi davranmaya, hatta bir yaşamöyküsüne sahip olmaya başlarlar. Ölüler dünyası yavaş yavaş bilinir ve ölümün kendisi de özellikle *ruhsal bir varoluş tarzı*'na geçiş ritüeli olarak bir değer yüklenir. Son tahlilde, şamanların esrime yolculuklarının anlatıları ölüler dünyasını saygın biçimler ve figürlerle zenginleştirip, onu "ruhsallaştırmaya" yarar.

Şamanın öte dünyadaki maceraları, ölüler diyarına esrime halinde inişlerinde ve göğe yükselişlerinde geçtiği sınavlar halk masallarındaki kişiliklerin ve destan edebiyatındaki kahramanların maceralarını hatırlatır. Destan edebiyatının çok sayıda "konu"su, motifi, kişiliği, imgesi ve kalıbı büyük olasılıkla esrime kökenlidir; çünkü insanüstü dünyalara yaptıkları yolculukları ve oralarda yaşadıkları maceraları nakleden şamanların anlatılarından alınmışlardır. Babasının yerine yeraltı dünyasına inip, yeryüzüne dönünce günahkârların yaşadığı işkenceleri anlatan Buryat kahramanı Mu-monto'nun maceraları buna bir örnektir. Tatarlar da bu konuda hatırı sayılır bir edebiyata sahiptir. Sayan bozkırında yaşayan Tatarlarda yiğit bir genç kız olan Kubayko, kardeşinin bir canavar tarafından kesilen başını geri getirmek üzere ölüler diyarına iner. Başından birçok macera geçtikten ve çeşitli günahları cezalandıran farklı işkenceleri izledikten sonra, Kubayko kendini ölüler diyarının kralının karşısında bulur. Kral, belli bir sınavdan başarıyla çıkarsa kardeşinin başını geri götürmesine izin verir. Tatar destan edebiyatının başka kahramanları da, hep yeraltı dünyasına bir inişi gerektiren benzer erginleme sınavlarından geçmek zorunda kalmıştır.[38]

Esrime öncesi esenlik hali de muhtemelen lirik şiirin kaynaklarından birini oluşturmuştur. Şaman transa hazırlanırken davul çalar, yardımcı ruhlarını çağırır, "gizli bir dil"de veya "hayvanların dili"nde konuşur, hayvanların bağrışlarını ve özellikle de kuş şakımalarını taklit eder. Sonunda dilsel yaratımı ve lirik şiirin

---

[38] Krş. *Le Chamanisme*, s. 177 vd.

ritimlerini harekete geçiren bir "yarı-bilinç hali"ne geçmeyi başarır. Gündelik deneyim dünyasında benzersiz bir *gösteri* oluşturan şaman ritüelinin dramatik niteliğini de unutmamak gerekir. Büyü hünerlerinin sergilenmesi (ateşle yapılan numaralar ve diğer "mucizeler"), başka bir dünyanın, tanrıların ve büyücülerin masalsı dünyasının, *her şeyin mümkün göründüğü*, ölülerin hayata döndüğü, yaşayanların ölüp yeniden dirildiği, insanın bir anda gözden kaybolup yeniden belirebildiği, "doğa yasaları"nın iptal edildiği, belli bir doğaüstü "özgürlüğün" parlak bir biçimde yansıtılıp, *mevcut* kılındığı bir dünyanın perdesini kaldırır. Böyle bir *gösterinin* "ilkel" bir toplulukta nasıl bir yankı yaratabileceği anlaşılmaktadır. Şamancıl "mucizeler" geleneksel dinin yapılarını doğrulamak ve güçlendirmekle kalmaz, imgelem gücünü de harekete geçirip besler, düşle somut gerçeklik arasındaki sınırları kaldırıp, tanrıların, ölülerin ve ruhların yaşadığı dünyalara açılan pencereleri aralar.[39]

**248. Kuzey Asyalıların ve Fin-Ugurların Dinleri—** Bu eserin –özellikle *dinsel yaratımları* çözümlemeyi amaçlayan– yapısı, paleo-Sibirya, Ural ve Fin-Ugur dil gruplarına mensup halkların ortak dinlerinin ancak bir özet halinde tanıtılmasına izin veriyor. Bunun nedeni onların dinlerinin ilginç olmaması değil, özgül unsurlarının birçoğunun (gök tanrıları ve *dei otiosi*, kozmogonik suya dalış miti ve bunun geçirdiği "dualist" katılaşma, şamanizm) Altay halklarınınkilere benzemesidir.

Örneğin Yeniseylilerin (Ketler) hem "gök" hem de "gök tanrı" anlamına gelen Es'i anımsanabilir (krş. Tengri). Anutchin'e göre, Es, hiç kimse onu asla görmediği için, "görülmezdir;" onu gören kör olur. Es, evrenin yaratıcısı ve efendisidir ve insanı da o yaratmıştır. İyidir ve gücü her şeye yeter, ama insanların işleriyle ilgilenmez; "bunu ikinci plandaki ruhlara, kahramanlara ve büyük şamanlara bırakır." Tapımı yoktur; ona kurban sunulmaz, dua edilmez. Yine de dünyayı korur ve insanlara yardım eder.[40] Yukagirlerin Kucu'su ("gök") iyiliksever bir tanrıdır, ama dinsel hayatta bir rol oynamaz.[41] Koryaklar, en üstün tanrılarına "Yukarıdaki Bir," "Yukarının Efendisi," "Gözetici," "Var Olan," vb isimler verir,[42] ama bu tanrı pek etkin değildir.

---

[39] *Le Chamanisme*, s. 395-397.

[40] Anutchin, çeviren ve özetleyen: Paulson, "Les religions des Asiates Septentrionaux," s. 50 vd.

[41] Jochelson, alıntılayan ve yorumlayan Paulson, s. 53 vd.

[42] Krş. *Dinler Tarihine Giriş*, s. 65. Başka gök tanrı adı örnekleri için (Çeremişlerde, Ostyaklarda vb) bkz *a.g.y.*, § 18.

Samoyedlerin Num'u bunlardan daha önemli ve daha iyi bilinen bir tanrı gibidir. Eldeki en eski bilgiye göre (A. M. Castrén), Num gökyüzünde oturur, rüzgârları ve yağmurları yönetir, yeryüzünde olan biten her şeyi görür ve bilir; iyilik yapanları ödüllendirip, günahkârları cezalandırır.[43] Başka gözlemciler onun iyiliğini ve gücünü vurgular, ama Num'un dünyayı, hayatı ve insanı yarattıktan sonra, yetkilerini kendisinden daha aşağı konumdaki başka tanrısal varlıklara devrettiğini eklerler. Daha yakın bir dönemde Lehtisalo ek bilgiler aktarmıştır; Num göğün yedinci katında oturur, güneş onun gözüdür, tasvirlerle temsil edilmez ve ona Ren geyikleri kurban edilir.[44] Samoyedlerin Hıristiyanlığı kabul etmesi münasebetiyle (1825-1835), misyonerler binlerce insan biçimli "putu" yok etmişlerdir. Bunların bazılarının 3 veya 7 yüzü vardır. Tanıklıkların çoğu Num'un tasvirlerinin yapılmadığını bildirdiğine göre, haklı olarak bu putların ataları ve çeşitli ruhları temsil ettiği sonucuna varılmıştır. Bununla birlikte çokbaşlılık özelliği –yani her şeyi görme ve bilme yeteneği– muhtemelen sonunda güneşe, yani Num'un başlıca tezahürüne mal edilmiştir.[45]

En yaygın kozmogonik mit, Orta ve Kuzey Asya'nın her yerinde görüldüğü üzere, Tanrı'nın yardımcısı veya hasmı olan kuş biçimli bir varlığın "dibe dalışı"dır. Num kendisine toprak getirmeleri için sırasıyla kuğuları, kazları, "kutup dalgıcı"nı ve *lguru* kuşunu gönderir. Yalnızca bu sonuncu kuş gagasında bir parça çamurla dönmeyi başarır. Num yeryüzünü yarattığında, "bir yerlerden" çıkagelen bir "ihtiyar" ondan durup dinlenme izni ister. Num sonunda bunu kabul eder, ama sabah ihtiyarı adanın sahilinde, adayı yok ederken yakalar. Çekip gitmesi buyrulan ihtiyar âsasının ucuyla uzanabileceği kadar yerdeki toprağın kendisine verilmesini ister –ve isteği kabul edilir. Bundan böyle orada yaşayacağını ve insanları kapıp kaçıracağını açıkladıktan sonra o delikte kaybolur. Canı çok sıkılan Num yaptığı hatayı anlar: İhtiyarın toprağın *altına* değil, *üstüne* yerleşmek istediğini sanmıştır.[46] Bu mitte Num artık her şeyi bilen bir tanrı olmaktan çıkmıştır: "İhtiyar"ın (ölümü getiren kötü adam) varlığından ve niyetlerinden haberdar değildir. Çeremişler ve Vogullar-

---

[43] Castrén, *Reiseerinnerungen*, I, s. 253 vd.

[44] A. C. Schrenk ve Lehtisalo, özetleyen Paulson, s. 61 vd.

[45] Krş. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, s. 383. Gök tanrıların güneşe dönüşmesi üzerine bkz. *Dinler Tarihine Giriş*, § 37.

[46] Lehtisalo, *De Zalmoxis...*, s. 101'de özetlenmiştir. Bir başka Samoyed miti Num ile Ölüm (Ngaa) arasında en başından itibaren uzlaşmaz bir çelişki bulunduğunu anlatır, *a.g.y.*, s. 102.

da bulgulanan bazı değişkeler yaratılışın "dualist" niteliğini vurgular.[47] Ama Finlerin, Estonyalıların ve Mordvinlerin efsanelerinde daha da altı çizili bir "dualizme" rastlanır: Tanrı'nın emriyle dibe dalan bizzat Şeytan'dır, ama ağzında biraz balçık saklar (ve dağlarla bataklıkları yaratır).[48]

Şamanizm ise, ana hatlarıyla yukarıda bir taslağını çıkardığımız Asya şamanizminin yapısındadır (§ 245-247). Bununla birlikte şamanist esinli edebi yaratımın doruk noktasına Finlandiya'da çıktığını belirtelim. Elias Lönnrot'un derlediği ulusal destan *Kalevala*'da (birinci baskı, 1832), ana kişilik Väinämöinen, "ezeli ve ebedi Bilge"dir. Doğaüstü bir kökene sahip olan Väinämöinen sayısız sihirli güçle donatılmış, esrik bir görü sahibidir. Bunun yanı sıra ozan, şarkıcı ve harpçıdır. Hem onun hem de arkadaşlarının –demirci İlmarinen ve savaşçı Lemminkäinen– başlarından geçen maceralar birçok yerde Asyalı şamanların ve büyücü-kahramanların başarılarını çağrıştırır.[49]

Avcı ve balıkçı toplumlarda farklı hayvan türlerinin koruyucu ruhları ve Hayvanların Efendileri hatırı sayılır bir rol oynar. Hayvan insana benzer; her hayvanın bir ruhu vardır ve bazı halklar (örneğin Yukagirler) hayvanın ruhunu yakalamadan onu öldüremeyeceklerine inanırlar.[50] Aynular ve Gilyaklar öldürülen ayının ruhunu "ana vatanı"na gönderirler. Hayvanların Efendisi hem avı hem de avcıları korur. Av kendi içinde oldukça karmaşık bir ritüel oluşturur, çünkü avın doğaüstü bir güce sahip olduğu kabul edilir.[51] Bu ritüellerin ve inançların ilginçliği aşırı arkaizmlerindedir (onlara Kuzey ve Güney Amerika'da, Asya'da vb de rastlanır). Daha önce paleolitik avcılarda da bulgulanan büyüsel-dinsel bir anlayış olan, insanla hayvan dünyası arasındaki mistik uyum konusunda bize bilgi verirler (krş. § 2).

Hayvan türlerini koruyan ruhlara ve Hayvanların Efendilerine inanmanın, tarım kültürlerinde yok oldukları halde, İskandinavya'da hâlâ yaşaması anlamlıdır. Üstelik hayvanların büyüsel-dinsel güçlerini öne çıkaran birçok doğaüstü figüre ve mi-

---

[47] Krş. *a.g.y.*, s. 100-101.

[48] Bkz. *a.g.y.*, s. 86-88'deki çeşitli örneklemeler.

[49] Krş. Martti Haavio, *Väinämöinen, Eternal Sage*, özellikle s. 83 vd, 140 vd, 230 vd. Ugur şamanizmi üzerine, krş. *Le Chamanisme*, s. 182 vd.

[50] Krş. Paulson, *Die primitiven Seelenvorstellungen der nordasiatischen Völker*, s. 174 vd; aynı yazar, "The Animal-Guardian," birçok yerde.

[51] Krş. Eveline Lot-Falck, *Les rites de chasse chez les peuples sibériens*, birçok yerde; Paulson, "Les religions des Asiates septentrionaux," s. 71 vd; aynı yazar, "Les religions des peuples finnois," s. 170 vd.

tolojik izleğe gerek Avrupa'nın geri kalanında gerekse Batı Asya'da hem hayvancıların inançlarında hem de özellikle tarımcıların folklorunda rastlanmaktadır. Bu olgunun önemli bir sonucu vardır: Arkaik anlayışların Avrupa'nın bazı kırsal toplumlarında, en azından XX. yüzyıl başına dek yaşadığını kanıtlamaktadır.

**249. Baltların Dini**— Üç Baltık halkının –Litvanlar, Letonlar ve Eski Prusyalılar (veya Pruthenler)– Hıristiyanlığı kabul ettirmek ve fetih amacıyla sefere çıkan Töton Şövalyeleri ile girdikleri uzun savaşta kırıla kırıla artakalan son temsilcileri sonunda Cermen yerleşimci kitlesi içinde asimile edilip yok oldular. Cermenler, Letonlara ve Litvanlara da boyun eğdirdi ve bu halklar XIV. yüzyılda en azından kâğıt üstünde Hıristiyanlığı kabul etti; bununla birlikte kendi dinsel geleneklerini sürdürmeyi başardılar. Ancak XVI. yüzyıldan itibaren Lutherci misyonerler putperestliğe karşı sonu gelmez bir kampanya başlattı. Yine de Baltık halklarının etnografyası ve folkloru arkaik mirası kısmen koruduğu için geleneksel din hakkında bilgi edinmek bakımından benzersiz bir kaynak oluşturmaktadır.[52] Özellikle *daina*'lar (dörder dizelik kısa şarkılar), tarıma, düğüne ve ölüme ilişkin ritüeller ve halk masalları önemlidir. Baltık ülkelerinin coğrafyası bu geleneklerin korunmasında yardımcı olmuştur (Pireneler'de, Alpler'de, Karpatlar'da ve Balkanlar'da hâlâ yaşayan birçok arkaik inanç ve töreyi hatırlayalım). Ama bu durum komşularından –Cermenler, Estonyalılar, Slavlar– ve son dörtyüz yıldır da Hıristiyanlıktan etkilenme olgusunu da dışlamaz.

Üç Baltık halkının panteonları, dinsel anlayışları ve ibadetleri arasında belli farklılıklar bulunsa da, biz serimi kolaylaştırmak amacıyla onları bir arada tanıtacağız. Baltık halklarının eski Hint-Avrupa gök tanrısı *deiuos*'un adını koruduklarını öncelikle belirtmekte yarar var: Letoncada *dievs*, Litvanya dilinde *dievas*, Eski Prusya dilinde *deivas*. Hıristiyanlığın kabulünden sonra aynı tanrı adı Kitabı Mukaddes'in tanrısını ifade etmek için de kullanıldı. Leton dinsel folklorunda tanrı ailesinin babası olan Dievs, gökteki bir dağın tepesinde bulunan çiftliğinde yaşar: Bununla birlikte yeryüzünü de ziyaret eder ve hem çiftçilerin çalışmalarına hem de kendisine adanmış mevsimlik bayramlara katılır. Dünyanın düzenini Dievs kurmuştur ve in-

---

[52] Yazılı kaynaklar (vakayinameler, misyonerlerin ve kilise ileri gelenlerinin raporları vb) kimi zaman yararlı bilgiler içerse de, bunlara temkinli bir biçimde başvurmak gerekir. Yazarların çoğu Baltık dillerinden habersizdi; ayrıca etnik "putperestliği" Hıristiyan propagandasının ve tarihyazımının kalıplarına göre tanıtıyorlardı.

sanların yazgısını belirleyip, onların manevi yaşamını gözeten odur.[53] Bununla birlikte Dievs üstün bir tanrı olmadığı gibi, en önemli tanrı da değildir.

Gökgürültüsü tanrısı, Perkūnas (Litvanca) veya Pêrkuons da (Letonca)[54] gökyüzünde yaşar, ama Şeytan'la ve diğer iblislerle savaşmak üzere sık sık yeryüzüne iner (Hıristiyan etkisini ele veren özellikler). Tanrıların demircisi de olan bu ürkütücü savaşçı, yağmurları, dolayısıyla tarlaların bereketini denetler. Köylülerin yaşamında en önemli rolü Perkūnas /Pērkuons oynar ve kıtlık ya da salgın hastalıklarda ona kurban sunulur. XVI. yüzyıldan bir tanıklığa göre fırtına sırasında ona şöyle dua ediliyordu: "Ey Tanrı Perkūnas, beni çarpma, yalvarıyorum sana ey tanrı! Sana bu eti veriyorum." Bu arkaik ritüel ilkel halklar tarafından fırtına sırasında gök tanrılarının onuruna yapılırdı (krş. *Dinler Tarihine Giriş*, § 14).

Güneş Tanrıçası Saule de (Vedalar'daki Surya ile olan benzerliği uzun süre önce fark edilmiştir) Baltık panteonunda hatırı sayılır bir yer işgal eder. Hem ana hem de genç kız olarak tasavvur edilmiştir. Saule'ün de gökteki dağın tepesinde, Dievs'inkinin yanında çiftliği vardır. Kimi zaman bu iki tanrı birbiriyle çatışır ve kavgaları üç gün sürer. Saule toprağı kutsar, acı çekenlere yardım eder, günahkârları cezalandırır. En önemli bayramı yaz gündönümünde kutlanır.[55] Leton dinsel folklorunda Saule ay tanrısı Mēness'in eşidir; herhalde Mēness savaşçı tanrı rolündedir. Tüm bu gök tanrıları atlarla birleştirilmiştir; gök dağları üzerinde at koşulu arabalarla dolaşıp, yeryüzüne de öyle inerler.

Yer tanrılarının çoğu tanrıçalardan oluşur. Yeryüzü Ana'ya Letonlar *Zemen māte*, Litvanlar ise *Zemyna* der; Litvanlarda "Yerin Efendisi" *Zemēpatis* de vardır. Ama "Analar"ın sayısı oldukça kabarıktır: Örneğin Ormanın Anası (*Meza māte*, Litvancada, *Medeine*) türüm yoluyla Bahçeler Anası, Tarlalar Anası, Yemişler Anası, Çiçekler Anası, Mantarlar Anası vb şeklinde çoğalır. Aynı sürece su tanrıçalarında (Sular Anası, Dalgalar Anası vb) ve meteorolojik olaylarla (Yağmur Anası, Rüzgârlar Anası vb) insan etkinliklerinin diğer kişileştirilmelerinde de (Uyku Anası vb) rastlanır. Usener'in de işaret ettiği gibi,[56] bu tür mitolojik kendiliklerin çoğalışı Roma dini-

---

[53] Bkz. Harold Biezais, *Die Gottesgestalt der lettischen Volksreligion*, özellikle s. 90 vd, 182 vd.

[54] Perkūnas'ın adı Malalas'ın *Vakayiname*'sinde (1261) ve birçok kez de XVI. yüzyılın Hıristiyan yazarlarında geçer. Pērkuons hakkında bkz. H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, s. 92 vd, 103 vd'daki belgeler ve eleştirel çözümleme.

[55] Bkz. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, s. 183 vd, 303 vd (Saule tapımı).

[56] Krş. Usener, *Die Götternamen*, s. 79-122.

nin karakteristik bir görüngüsünü hatırlatır (krş. § 163). Letonlarda en önemli tanrıça Laima'dır (*laime*, "şans," "açık talih" kökünden). O kusursuz bir kader tanrıçasıdır; insanların doğumunda yazgılarını belirler. Ama Laima evliliği, hasatların bolluğunu, sürü hayvanlarının sağlığını da yönetir. Bakire Meryem'le görülen bağdaştırmacılığa karşın, Laima muhtemelen Leton putperestliğinin en erken dönemine ait bir dinsel arkaik figürü temsil etmektedir.[57]

Hıristiyanlığın kabulünden önce, kamusal tapım özellikle ormanlarda gerçekleştiriliyordu. Bazı ağaçlar, bazı su kaynakları veya bazı yerler tanrıların yaşadığı kutsal mekânlar olarak kabul ediliyordu; dolayısıyla buralara yaklaşmak yasaktı. Topluluk sunularını açık havada, koruluklara veya başka kutsal yerlere taşıyordu. Gerek ahşap ev, gerekse evlerin "kutlu köşesi" de kutsal bir mekân oluşturuyordu. Gerçek anlamda tapınaklara gelince, bu konudaki bilgilerimiz oldukça kısıtlıdır. Kazılar ahşaptan yapılmış, yaklaşık beş metre çapında, daire biçiminde tapınakların izlerini ortaya çıkarmıştır; tanrının heykeli bu yapının merkezine yerleştiriliyordu.

Bir ruhban sınıfının varlığı konusunda da aynı belirsizlik içindeyiz. Kaynaklar "büyücüler"den, kâhinlerden ve esrimecilerden söz ediyor; hatırı sayılır bir saygınlıkları vardı. Töton Şövalyeleri'nin 1249'da Eski Prusyalılara kabul ettirdiği anlaşma –Baltık dini üzerine ilk yazılı belge budur– mağlupların ölülerini atları veya hizmetkârları, silahları, giysileri veya diğer değerli eşyalarıyla birlikte gömmekten veya yakmaktan vazgeçmesini şart koşuyordu;[58] hasattan sonra Curche putu veya diğer tanrılar için kurban kesmemek, cenaze şölenlerinde ölüleri öven ve onların atlarının üzerinde havada uçarak öte dünyaya gidişlerini gördüklerini iddia eden görü sahibi bardlara (*tulissones* veya *ligaschones*) başvurmamak anlaşmanın diğer şartlarıydı.

"Görü sahibi bardlar" Asya şamanlarına benzeyen bir esrimeciler ve büyücüler sınıfı olarak görülebilir. Büyük olasılıkla "cenaze şölenleri"nin sonunda ölünün ruhunu öte dünyaya götürüyorlardı. Kilise yetkilileri, her yerde olduğu gibi Baltık halklarındaki esrime tekniklerinin ve büyü uygulamalarının Şeytan'dan esinlendiği inancındaydılar. Ama esrime ve esrimeyle geçilen hayvan biçimlilik hali genellikle dinsel bir işlem (veya "ak büyü") oluşturur: Şaman, kötü ruhlarla savaşmak için bir

---

[57] Bkz. Biezais'in karşılaştırmalı incelemesi: *Die Hauptgottinnen der alten Letten*, özellikle s. 179-275. Bakire Meryem'le bağdaştırmacılık uzerine, *a.g.y.*, s. 279 vd.

[58] Bu arkaik âdet (Mezopotamya, Çin, İskitler vb öntarihinde de bulgulanmıştır) yine de XV. yuzyıla dek sürmüştur.

hayvanın suretine bürünür. XVII. yüzyıl Litvanlarında da benzer bir inanç bulgulanmıştır: Kurt biçimine girmekle suçlanan bir ihtiyar, kurt adam olduğunu ve Aziz Lucile, Pentekost ve Aziz Yuhanna geceleri kurda dönüşen arkadaşlarıyla birlikte yürüyerek "denizin ucu"na (başka bir deyimle, cehenneme) gidip, Şeytan'la ve cadılarla savaştıklarını kabul etmiştir. İhtiyarın açıklamasına göre, kurt adamlar kurda dönüşür ve cadıların çaldığı malları –sürü hayvanları, buğday ve diğer yeryüzü ürünleri– geri getirmek için cehenneme inerler. Ölüm anında kurt adamların ruhu göğe çıkarken, cadıların ruhunu Şeytan alıp gider. Kurt adamlar "Tanrı'nın köpekleri" - dir. Onların etkin müdahalesi olmasa, Şeytan yeryüzünü kasıp kavurur.[59]

Cenaze ritüelleriyle düğün ritüelleri arasındaki benzerlik de Baltık arkaizminin bir diğer kanıtıdır. Evlilikle ölüm arasında ritüel düzeydeki bu uyum yüzyıl başında Romanya ve Balkan yarımadasında hâlâ sürüyordu. Dievs, Saule ve Laima'nın zaman zaman köylüler gibi giyinip, onlara tarlada eşlik ettikleri inancı da aynı oranda arkaiktir ve bu inanç Güneydoğu Avrupa folklorunda bulgulanmaktadır.

Sonuç olarak Baltık dininin ayırt edici özellikleri şunlardır: 1) Birçok tanrısal aile kavramı; 2) Güneş ve fırtına tanrılarının egemen rolü; 3) Doğum ve yazgı tanrıçalarıyla (Laima) yer tanrılarının ve onların hipostazlarının önemi; 4) Tanrı'ya bağlı "iyi büyücüler"le Şeytan'ın hizmetkârları olan cadılar arasında trans halinde gerçekleştirilen ritüel savaş anlayışı. Hıristiyan bağdaştırmacılığına karşın, bu dinsel biçimler arkaiktir; ya Hint-Avrupa mirasından (Dievs, Perkūnas, Saule), ya da Avrasya kalıntılarından (Laima, Zemen māte) kaynaklanırlar. Baltık dininin –tıpkı Slavların ve Fin-Ugur halklarının dinleri gibi– en ilginç yanı, arkaizminin etnografya ve folklor yardımıyla gün ışığına çıkarılabilmesidir. Gerçekten de Marija Gimbutas'ın söylediği gibi, Baltık folklorunun Hıristiyanlık öncesi katmanı "öylesine eskidir ki, hiç kuşkusuz tarihöncesine, en azından demir çağına veya bazı unsurları bakımından binlerce yıl önceye dek uzanmaktadır."[60]

**250. Slav Putperestliği—** Slavlar ve Baltık halkları, Avrupa'ya en son girmiş Arî-dilini konuşan halklardır. Sırasıyla İskitlerin, Sarmatların ve Gotların egemenliğine giren Slavlar, bin yıldan daha uzun bir süre boyunca Dinyester ile Vistül nehirleri

---

[59] Kaynaklar için bkz. Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 103-105.

[60] Gimbutas, "The Ancient Religion of the Balts," s. 98. Bazı bilginler folklor hakkındaki böyle bir yorumu paylaşmamaktadır. Bkz. bölüm sonunda yer alan Eleştirel Kaynakça'daki, (§ 249), *daina*'ların arkaik değeri konusundaki tartışma.

arasındaki sınırlı bir toprak parçasında yaşamak zorunda kalmışlardır. Ama V. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın Hunlar, Bulgarlar ve Avarlar tarafından yakılıp yıkılması Slav halklarının bu bölgeden dışarı taşıp, Orta ve Doğu Avrupa'ya aşama aşama yerleşmesini sağlamıştır.[61] Adları –*Sclavini*– ilk kez VI. yüzyılda bulgulanmıştır. Kazılar, Rusya'da ve Baltık bölgesinde yaşayan Slavların maddi uygarlığıyla bazı dinsel inançları ve âdetleri konusunda birçok bilgi sağlamıştır. Ama eski Slavların dini konusunda eldeki yazılı kaynaklar yalnızca Hıristiyanlıktan sonraya aittir; geçerli olsalar bile, bize etnik putperestliğin çökmüş bir halini sunarlar. Bununla birlikte, biraz ileride göreceğimiz gibi, halk ritüellerinin ve inançlarının dikkatli bir çözümlemesi özgün Slav dinselliğinin bazı özelliklerini yakalamamıza olanak tanımaktadır.

Helmond, 1167 ilâ 1172 arasında kaleme alınmış *Chronica Slavorum*'unda, bize değerli bir bilgi vermektedir. Biraz sonra tanıtacağımız bazı tanrıların adlarını ve işlevlerini saydıktan sonra, Slavların "gökte tek tanrı"nın varlığına itiraz etmediklerini, bu tanrının "yalnızca göksel işlerle ilgilendiği," dünyanın yönetimini kendisinin yarattığı daha alt düzey tanrılara bıraktığı kanısında olduklarını açıklar. Helmond bu Tanrı'yı *prepotens* ve *deus deorum* diye niteler, ama o insanların tanrısı değildir: Diğer tanrılara hükmeder ve artık yeryüzü ile herhangi bir ilişkisi kalmamıştır.[62] Demek ki *deus otiosus*'a dönüşmüş bir gök tanrısı söz konusudur; Altay ve Fin-Ugur halklarında ortaya koyduğumuz bu süreç Hint-Avrupalılarda da bulgulanmıştır (krş. Vedalar'ın Dyaus'u, § 65).

Diğer tanrılar hakkındaki en eksiksiz liste ise XII. yüzyılda kaleme alınmış, *Nestor Kroniği* de denen *Kiev Kroniği*'nde bulunur. Vakanüvis, Prens Büyük Vladimir zamanındaki (978-1015) Rus kabilelerin putperestliğinden kısaca (ve tiksintiyle) söz eder. Yedi tanrı sayar –Perun, Volos, Khors, Dazhbog, Stribog, Simarglü ve Mokoş– ve "halkın onlara kurbanlar sunduğunu... oğullarını ve kızlarını götürüp bu iblislere kurban ettiğini" belirtir.[63]

Bazı ek bilgiler sayesinde bu tanrılardan bazılarının yapısı ve işlevi en azından kısmen yeniden oluşturulabilmektedir. Tüm Slav kabileleri Perun'u biliyordu; halk rivayetlerinde ve yer adlarında onun anısına rastlanmaktadır. Adı Hint-Avrupa kökenlidir ("çarpmak," "parçalamak" anlamına gelen *per/perk* kökünden) ve Vedalar'ın

---

[61] Bazı Slav toplulukları Attila orduları içinde yer alıyordu; krş. Gimbutas, *The Slavs*, s. 98 vd.

[62] Helmond (y. 1108-1177), *Chronica Slavorum*, I, böl. 83.

[63] Bu bölümler Brückner, *Mitologia Slava*, s. 242-243 ve *Die Slawen*, s. 16-17'de çevrilmiştir.

Parjanya'sına ve Baltık ülkesinin Perkūnas'ına benzeyen bir fırtına tanrısına işaret eder. Anlaşıldığı kadarıyla Perkūnas'a benziyordu –kızıl sakallı, elinde kötü ruhlara fırlattığı bir balta veya çekiç tutan, iri yarı, güçlü kuvvetli bir adam olarak tasvir ediliyordu. Bir Cermen kabilesi Perun'u Thor'la özdeşleştiriyordu. Adının kökeni, Lehçede gökgürültüsü ve şimşekler için kullanılan bir terim olan *piorum*'da ve Slav halklarının birçok deyiminde karşımıza çıkmaktadır.[64] Hıristiyanlık öncesi Avrupa'nın diğer fırtına tanrılarına olduğu gibi ona da adanan ağaç meşeydi. Bizanslı tarihçi Prokopius'a göre, onun için horoz ve büyük bayramlarda da boğa, ayı veya teke kurban ediliyordu. Hıristiyan folklorunda Perun'un yerini ateşten arabasıyla gökyüzünden geçip giden ak sakallı bir ihtiyar olarak tasavvur edilen Aziz İlyas doldurdu.

Volos veya Veles, boynuzlu sürü hayvanları tanrısının Litvanya dilinde (bugün "şeytan" anlamına gelen *Velnias* ve "ölünün gölgesi" anlamına gelen *vēlē*) ve Keltçede (Tacitus, Keltlerin kâhin kadını Veleda'dan söz eder) koşutları bulunur.[65] Roman Jakobson'a göre,[66] bu tanrı Hint-Avrupa ortak panteonundan türemiştir ve Varuna'ya benzetilebilir. Khors, güneşin İranlılardaki kişileştirmesi Hurşid'den ödünç alınmış bir tanrı ismidir. Simarglū da İran kökenlidir; Jakobson onu Perslerin tanrısal griffonu Simurg'a benzetir. Slavlar bu adı muhtemelen Simarg diye kullanan Sarmatlardan almıştır.

Etimolojik olarak Dazhbog "servetleri bölüştüren" anlamına gelir (Slavca *dati:* "vermek," *bogŭ:* "servet," ama aynı zamanda "tanrı, servetlerin kaynağı). Bu tanrı da güneşle özdeşleştirilmişti. Stribog hakkında ise hemen hiçbir şey bilinmemektedir; eski bir Rusça metin olan *İgor'un Şiiri* rüzgârların onun torunları olduğunu açıklar.[67] *Nestor Kroniği*'nde değinilen son tanrı olan Mokoş muhtemelen bir bereket tanrıçasıydı. XVII. yüzyılda Rus rahipleri köylülere şöyle soruyordu: "Mokoş'a gittin mi?" Çekler kıtlıklar sırasında ona yakarır.[68] Bazı ortaçağ kaynakları tanrı Rod'dan ("doğurmak" anlamına gelen *roditi* fiiliyle uyumlu tanrı adı) ve İskandinav Nornlarına

---

[64] Bkz. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, s. 537 vd'da verilen örnekler.

[65] XV.-XVI. yüzyılın Hıristiyan demonolojisi eserlerinde bulgulanana Veles, yer adlarında da sürmüştür; Gimbutas, *a.g.y.*, s. 167; aynı yazar, "The Lithuanian God Velnias," s. 87 vd.

[66] Krş. "The Slavic God Veles and his Indo-European Cognates;" ama ayrıca bkz. Jaan Puhvel, "Indo-European Structure of the Baltic Pantheon," s. 85.

[67] Etimolojisi kesin değildir; renk anlamına gelen Slavca kök **srei* "renk" veya İran dilinden "güzel" anlamına gelen ve rüzgâr için kullanılan bir sıfat olan, ama aynı zamanda güneşin parıltısını da çağrıştıran **srira* kökü önerilmiştir; krş. Gimbutas, *The Slavs*, s. 164.

[68] Brückner, *Mitologia Slava*, s. 141 vd.

benzeyen periler olan *ozhenitsa*'lardan ("ana, rahim, baht") söz eder. Anlaşıldığı kadarıyla *rozhenitsa*'lar eski toprak Ana-Tanrıça'sı *Mati syra zemlja*'nın ("Nemli Toprak Ana") hipostazları veya epifanileridir. Bu Ana Tanrıça'nın tapımı XIX. yüzyıla dek varlığını korumuştur.

Slav putperestliğinin XII. yüzyıla dek sürdüğü bir bölge olan Baltıklar'dan da onbeş kadar tanrı adı bilinmektedir. Bunların en önemlisi, Rügen Adası'nın koruyucu tanrısı olan ve tapınağı Arkona'da bulunan, heykelinin boyunun sekiz metreye vardığı söylenen Svantevit'ti (Svetovit).[69] *Svet* kökü başlangıçta "güç," "güçlü olma" anlamlarına geliyordu. Svetovit hem savaşçı tanrı hem de tarlaların koruyucusuydu. Aynı adada Jarovit, Rujevit ve Porovit'e de tapınılıyordu. İlk ikisinin isimleri takvime dayalı bir işlevi belirtmektedir: *Jaro* ("genç, ateşli, gözü pek" anlamına gelen *jaru* ile ilintilidir) "ilkbahar" anlamına gelir;[70] *ruenû* genç hayvanların çiftleştiği sonbahar ayının adıdır; *pora* "yaz ortası" anlamına gelir. Bazı Hint-Avrupa halklarında da çokbaşlılığa rastlanır (örneğin üç başlı Galyalı, iki veya üç başlı "Trak atlısı," vb), ama Ön-Slavların birçok benzerlikler gösterdiği Fin-Ugurlarda da bulgulanmıştır (§ 248). Çokbaşlılığın anlamı açıktır: Hem gök tanrılarına hem de güneş tanrılarına özgü bir vasıf olan, tanrının her şeyi görme yetisine işaret eder. Batı Slavlarının en yüce tanrısının –çeşitli biçimleri içinde (Triglav, Svantevit, Rujevit)– bir güneş tanrısı olduğu varsayılabilir.[71] Doğu Slavlarında Khors ve Dazhbog'un güneşle özdeşleştirildiğini hatırlatalım. Bir diğer tanrı, Svarog (Batı Slavlarında Svarožic) Dazhbog'un babasıydı; Thietmar von Merseburg (XI. yüzyıl başı) onu yüce tanrı (*primus Zuararasici dicetur*) olarak görüyordu. Rivayete göre, ateş –hem göksel ateş hem de evdeki ateş– Svarog'un oğluydu. Arap seyyah el-Mesudi X. yüzyılda Slavların güneşe taptığını yazar; kubbesinde güneşin doğuşunun izlenebileceği bir açıklık bırakılmış bir tapınakları vardı.[72] Bununla birlikte Slav halklarının inançlarında ve âdetlerinde ay (eril) güneşten (cinsiyetsiz, muhtemelen dişil bir

---

[69] Tapınak 1168'de yıkıldı. Rügen Adası'nın diğer tapınakları ve Riedgost (Rethra) Tepesi'ne dikilmiş bir tapınak XII. ve XIII. yüzyıllarda zorla Hıristiyanlığı kabul ettirme seferleri sırasında yıkıldı.

[70] Jarovit rahibi onun adına şu duyuruyu yapardı: "Ben sizin, tarlaları otla ve ormanları yaprakla kaplayan tanrınızım. Tarlaların ve ormanların ürünleri ve insanlara yararlı tüm diğer şeyler benim yetkimdedir" (Helmold, *Chronica Slavorum*, III, 4).

[71] Krş. R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, s. 343 vd. Kehanetlerde kutsal atın oynadığı rol de bu varsayımı güçlendirmektedir.

[72] Krş. F. Haase, *Volksglaube und Brauchtum der Ostslaven*, s. 256.

isimden türetilmiştir) daha önemli bir rol oynar. Bolluk ve sağlık sağlamak için, –"baba" ve "büyük baba" diye isimlendirilen– aya dualar edilir ve ay tutulmalarında ağıtlar yakılır.[73]

**251. Eski Slavların Ayinleri, Mitleri ve İnançları—** Slav dininin tarihini yeniden oluşturmaya çalışmak boşuna bir çaba olur. Bununla birlikte bu tarihin belli başlı katmanları ayırt edilip, Slav maneviyatının oluşumuna katkıları belirlenebilir. Hint-Avrupa mirasının ve Fin-Ugur ile İran etkilerinin dışında, daha arkaik katmanlar da tanımlanabilmektedir. İran dilindeki *bog* sözcüğünün (hem "servet" hem "tanrı" anlamında) benimsenmesi, Baltık halklarının koruduğu Hint-Avrupa tanrı adı *deivos*'un yerini almıştır (krş. § 248). Daha yukarıda İran kökenli diğer alıntılara değinmiştik.[74] Fin-Ugurların inanç ve âdetleriyle benzerliklere gelince, bunlar ya ön tarihte yaşanmış temaslarla, ya da ortak bir gelenekten türemiş olmalarıyla açıklanabilir. Örneğin Batı Slavlarının ve Fin-Ugurların tapınaklarının yapısı arasındaki denklikler ve tanrılarla ruhların çokbaşlı biçimde tasvir edilmeleri arasındaki benzerlik öne çıkarılmıştır.[75] Hint-Avrupalıların bilmediği bir Pan-Slav âdeti, ikiz mezarlardır.[76] Üç, beş veya yedi yıl sonra kemikler topraktan çıkarılır, yıkanır ve bir beze (*ubrus*) sarılır; bu bez eve taşınır ve geçici olarak "kutsal köşe"ye, ikonaların asılı durduğu yere yerleştirilir. Bu bezin büyüsel-dinsel değeri ölülerin kafatasına ve kemiklerine değmesinden kaynaklanır. İlk başlangıçta topraktan çıkarılan kemiklerin bir bölümü "kutsal köşe"ye konurdu. Çok arkaik olan bu âdete (Afrika ve Asya'da bulgulanmıştır) Finlilerde de rastlanır.[77]

Hint-Avrupalıların bilmediği bir diğer Slav kurumu *snochačestvo*, yani kayınpederin buluğ çağındaki oğullarının nişanlılarıyla ve kocaları uzun süre gelmeyen gelinleriyle yatma hakkıdır. Otto Schrader *snochačestvo*'yu Hint-Avrupa *adiutor matrimonii* uygulamasına benzetmiştir. Ama Hint-Avrupa'lılarda kızın veya eşin geçici el

---

[73] Bkz. Evel Gasparini, *Il matriarcato slavo*, s. 597 vd'da toplanmış belge külliyatı.

[74] Hıristiyan "cennet" kavramını ifade etmeden önce, *bog*'la aynı anlama gelen ("servet") *rey* kelimesini de ekleyelim.

[75] Bkz. Gasparini, *Il matriarcato slavo*, s. 553-579'daki belgeler. Ama daha yukarıda da gördüğümüz üzere (§ 250), çokbaşlılık diğer Hint-Avrupa halklarında da bulgulanmıştır.

[76] Buna sadece Slavlardan etkilenen halklarda rastlanır: Almanlar, Rumenler ve diğer Güneydoğu Avrupa halkları.

[77] Krş. Gasparini, "Studies in Old Slavic Religion: *Ubrus*;" aynı yazar, *Matriarcato Slavo*, s. 597-630.

değiştirmesi baba veya koca tarafından gerçekleştiriliyor, onlar böylelikle babalık veya kocalık otoritelerini kullanıyorlardı. El değiştirme, kocanın bilgisi veya iradesi dışında yapılmıyordu.[78]

Eski Slav toplumlarında hakların eşitliği de en az bu kadar özgül bir niteliktir. Tüm cemaat tam yetkiliydi; dolayısıyla kararların oybirliğiyle alınması gerekiyordu. Başlangıçta *mir* sözcüğü hem cemaat *meclisi* hem de kararlardaki *oybirliği* anlamına geliyordu. Bu durum *mir*'in sonunda hem *barış* hem de *dünya* anlamına gelişini de açıklar. Gasparini'ye göre, *mir* terimi cemaatin her üyesinin *–hem erkekler hem de kadınlar–* aynı haklara sahip olduğu bir dönemi yansıtmaktadır.[79]

Diğer Avrupa budunlarında olduğu gibi, Slav dinsel folkloru, inançları ve âdetleri az veya çok Hıristiyanlaşmış putperest mirasın büyük bölümünü korur.[80] Avcılara yeterli miktarda av sağlayan Orman ruhu (Rusçada *leshy*, Beyaz Ruhçada *leşuk vb*) konusundaki Pan-Slav anlayış ise ayrı bir ilgiyi hak etmektedir. Burada arkaik türde bir tanrı söz konusudur: Hayvanların Efendisi (krş. § 4). *Leshy* daha sonra sürülerin koruyucusuna dönüşür. Bazı orman ruhlarının (*domovoi*) yapım sürecinde konutların içine girdiği inancı da aynı oranda eskidir. İyi veya kötü olabilen bu ruhlar özellikle evleri ayakta tutan ahşap kazıklara yerleşir.

Halk mitolojisi Hıristiyanlık öncesi eski anlayışların sürüp gitmesini daha da iyi yansıtır. Yalnızca bir tek örnek vereceğiz, ama bu da en meşhuru ve en anlamlısı olacak: tüm Orta ve Kuzey Asya'ya yayıldığını daha yukarıda gördüğümüz (§ 244) kozmogonik dalış miti. Bu mite az çok Hıristiyanlaştırılmış bir halde Slav ve Güneydoğu Avrupa halklarının efsanelerinde rastlanır. Mit iyi bilinen şemayı takip eder: İlk denizin üzerinde Tanrı, Şeytan'la karşılaşır ve ona suların dibine dalıp yeryüzünü yaratmak için gereken balçığı getirmesini buyurur. Ama Şeytan biraz balçığı (veya kumu) ağzında ya da elinde saklar ve yeryüzü büyümeye başlayınca bu birkaç kum veya balçık tanesi dağlara ya da bataklıklara dönüşür. Rus versiyonlarının ayırt edici bir özelliği, Şeytan'ın ve bazı örneklerde de Tanrı'nın bir su kuşu biçiminde görünmesidir. Ama Şeytan'ın kuş biçimli oluşu Orta Asya kökenli bir özel-

---

[78] Krş. *Matriarcato Slavo*, s. 5 vd. Gasparini Hint-Avrupalı olmayan başka özellikleri hatırlatmaktadır; anayerli düğünler (s. 232 vd), –en azından Güney Slavlarında– bir ana kabilesinin varlığı (252 vd), dayının otoritesi (277 vd), gelinin düzenli aralıklarla ebeveynlerinin yanına dönmesi (299 vd).

[79] Krş. *Matriarcato slavo*, s. 472 vd.

[80] Bkz. Gasparini, *a.g.y.*, s. 493 vd, 597 vd'da sunulan ve çözümlenen belgeler.

liktir. "Taberiye (Celile) Denizi Efsanesi"nde (XV. ve XVI. yüzyıla ait yazmaları elimizde bulunan apokrif metin), uçan Tanrı Şeytan'ı bir su kuşu biçiminde gördü. Bir diğer versiyon Tanrı'yı ve Şeytan'ı biri ak diğeri kara dalgıçkuşları olarak gösterir.[81]

Aynı kozmogonik mitin Orta Asyalı değişkeleriyle karşılaştırıldığında, Slav ve Güneydoğu Avrupa versiyonlarının Tanrı-Şeytan dualizmini artırdığı görülmektedir. Bazı bilginler, dünyayı Şeytan'ın yardımıyla yaratan Tanrı anlayışını, Bogomil inançlarının ifadesi olarak yorumlamışlardır. Ama bu varsayımın aşılması gereken belli güçlükleri vardır. Birincisi bu mite hiçbir Bogomil metninde rastlanmamaktadır. Üstelik Bogomilciliğin yüzyıllar boyunca sürdüğü bölgelerde (Sırbistan, Bosna, Hersek, Macaristan) bu mit bulgulanmamıştır.[82] Diğer yandan Bogomil inançlarının asla sızamadığı Ukrayna, Rusya ve Baltık bölgelerinde bu mitin değişkelerine rastlanmıştır. Son olarak, daha yukarıda da gördüğümüz üzere (§ 244), mit en yoğun biçimde Orta ve Kuzey Asya halklarında bulgulanmaktadır. İran kökenli olduğu varsayılmıştır, ama kozmogonik dalış miti İran'da bilinmemektedir.[83] Ayrıca daha önce de belirttiğimiz gibi (§ 244), bu mitin değişkelerine Kuzey Amerika'da, Âriler çağı ve Âriler öncesi Hindistan'ında ve Güneydoğu Asya'da da rastlanmaktadır.

Sonuç olarak birçok kez yeniden yorumlanmış ve yeniden değer yüklenmiş arkaik bir mit söz konusudur. Avrasya'da, Orta ve Güneydoğu Avrupa'da kazandığı hatırı sayılır yaygınlık halk ruhunun derin bir gereksinimini karşıladığını göstermektedir. Mit bir yandan dünyanın kusursuz olmadığını ve kötülüğün varlığını göstererek, Tanrı'nın yaratılışın en ağır kusurlarıyla bağıntısını koparmaktaydı. Diğer yandan Tanrı'nın, arkaik insanın dinsel hayal gücünü daha önce de çokça uğraştırmış yönlerini ortaya çıkarıyordu: Onun *deus otiosus* niteliği (özellikle Balkan efsanelerinde öne çıkarılmaktadır); insan yaşamının içerdiği çelişkiler, acılar ve Tanrı'nın Şeytan'la arkadaşlığı hatta dostluğu böyle açıklanıyordu.

Birçok nedenden ötürü bu mit üzerinde durduk. Birincisi –Avrupa versiyonla-

---

[81] Bkz. *De Zalmoxis à Gengis Khan*, s. 97 vd.

[82] Katharosçuların ve Patarinilerin Güney Fransa'ya, Almanya'ya ve Pireneler'e dek Maniheist ve Bogomil kökenli birçok folklorik motifi yaymalarına karşın, bu mit Almanya'da ve Batıda da bilinmemektedir; krş. *De Zalmoxis*, s. 93 vd.

[83] Bununla birlikte Zervanîlere ait olduğu kabul edilen İran rivayetlerinde (krş. § 213) iki oluşturucu motife rastlanır: Tanrı (Mesih)-Şeytan kardeşliği ve Balkan efsanelerinde Tanrı'nın dünyayı yarattıktan sonra içine düştüğü zihinsel atalet durumu; krş. *De Zalmoxis*, s. 109 vd.

rında– *bütünsel bir mit* oluşturmaktadır: Yalnızca dünyanın yaratılışını anlatmakla kalmamakta, ölümün ve kötülüğün kökenini de açıklamaktadır. Ayrıca bu mit, tüm değişkeleri dikkate alındığında, başka benzer dinsel yaratımlarla da kıyaslanabilecek "dualist" bir katılaşma sürecini yansıtmaktadır (krş. Hindistan, § 195; İran, § 104, 213). Bununla birlikte, bu kez kökenleri ne olursa olsun *folklorik* efsanelerle uğraşıyoruz. Başka bir deyişle, bu mitin incelenmesi halk dinselliğinin bazı anlayışlarını kavramamızı sağlıyor. Doğu Avrupa halkları, Hıristiyanlığı kabul etmelerinden uzun süre sonra, dünyanın o günkü durumunu ve insanlık halini hâlâ bu mit aracılığıyla gerekçelendiriyorlardı. Hıristiyanlık Şeytan'ın varoluşuna asla karşı çıkmamıştı. Ama Şeytan'ın kozmogonideki rolü "dualist" bir buluştu; söz konusu efsanelerin çok büyük başarısını ve olağanüstü dolaşım gücünü sağlayan da buydu.

Eski Slavların, İranî veya Gnostik türde başka dualist anlayışları da paylaşıp paylaşmadığını saptamak güç. Konumuz açısından, bir yandan Hıristiyan Avrupa halklarının inançları içinde arkaik mitsel-dinsel yapıların sürekliliğini ve diğer yandan da hatırlanamayacak kadar eski zamanlara uzanan bir dinsel mirasın folklorik düzeyde yeniden değerler yüklenmesinin genel dinler tarihi açısından önemini göstermeyi yeterli buluyoruz.

## ELEŞTİREL KAYNAKÇA

**§ 241.** Kuzey Avrasya dinlerinin tarihöncesine ve ön-tarihine iyi bir genel giriş için bkz. Karl Jettmar, I. Paulson, A. Hultkrantz ve K. Jettmar, *Les religions arctiques et finnoises* içinde (Fr. çev. Paris, 1965; Almanca baskı, Stuttgart, 1962), s. 289-340. Orta Asya kültürlerinin tarihsel bir tanıtımı için bkz. Mario Bussagli, *Culture e civiltà dell'Asia Centrale* (Roma, 1970), özellikle s. 27 vd (göçebe kültürlerin kökenleri), s. 64 vd (yerleşik kültürlerin kökenleri ve nitelikleri), s. 86 vd (İskit aşamasından "Hun-Sarmat" dönemine); bu eser mükemmel eleştirel kaynakçalar da içermektedir. Ayrıca bkz. K. Jettmar, *Die frühen Steppenvölker* (Kunst der Welt, Baden-Baden, 1964); aynı yazar, "Mittelasien und Sibirien in vortürkischer Zeit," *Handbuch der Orientalistik*, I Abt. V, Bd. 5 (Leyden-Köln, 1966), s. 1-105; Sergei I. Rudenko, *Frozen Tombs of Siberia: The Pazyryk Burial of Iron Age Horsemen* (Los Angeles, 1970; Rusça baskı 1953'te çıkmıştır); E. Tryjarski, "On the Archaeological Traces of Old Turks in Mongolia," *East and West* (Roma, 1971), s. 121-135; L. I. Albaum ve R. Brentjes, *Wächter des Goldes. Zur Geschichte u. Kultur mittelasiatischer Völker vor dem Islam* (Berlin, 1972); Denis Sinor, *Introduction à l'étude de l'Eurasie Centrale*, Wiesbaden, 1963; notlandırılmış kaynakçalı.

René Grousset'nin sentezlerini içeren *L'Empire des Steppes: Attila, Gengis-Khan, Tamerlan* (Paris, 1948), henüz yeri doldurulamamış bir eserdir. Ayrıca bkz. F. Altheim ve R. Stiehl, *Geschichte Mittelasien in Altertum* (Berlin, 1970); F. Altheim, *Attila und die Hunnen* (Baden-Baden, 1951; Fr. çev. 1953); aynı yazar, *Geschichte der Hunnen*, I-IV (Berlin, 1959-1962); E. A. Thompson, *A History of Attila and the Huns* (Oxford, 1948); Otto J. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns. Studies in Their History and Culture* (Berkeley, 1973; özellikle kullandığı arkeolojik belgelerle önem taşıyan bir eser; eksiksiz bir kaynakça, s. 486-578).

Kurtla ilgili dinsel simgecilik ve mitsel-ritüel senaryolar hakkında (ritüel içinde bu yırtıcı hayvana dönüşme, göçebe bir halkın etobur bir yırtıcının soyundan gelmesi vb) bkz. Eliade, "Les Daces et les loups" (1959; *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, Payot, 1970, s. 13-30'da yeniden basılmıştır). "Cengiz Han'ın [Çinggis hahan] ceddi, yüksek Tanrı'nın [Müngke Tengri] taktiriyle yaratılmış bir bozkurt [börte çino] idi, eşi beyaz bir dişi geyik [ho'ai maral] idi ..." *Moğolların Gizli Tarihi* adlı eser böyle başlar. Tu-kiu'lar [Tu-cüe] ve Uygurlar atalarının bir dişi kurt (Tu-kiu) olduğunu belirtirler. Çin kaynaklarına göre, Hiung-nu'lar bir prensesle doğaüstü bir kurdun soyundan gelirler. Karakırgızlarda da benzer bir mit bulgulanmıştır (Diğer versiyonlar – Tunguzlar, Altaylılar vb– bir prensesle bir köpeğin birleşmesinden söz eder). Bkz. Freda Kretschmar, *Hundestammvater und Kerberos*, I (Stuttgart, 1938), s. 3 vd, 192 vd'da belirtilen kaynaklar. Ayrıca krş. Sir G. Clauson, "Turks and Wolfes," *Studia Orientalia* (Helsinki, 1964), s. 1-22; J. P. Roux, *Faune et Flore sacrées dans les sociétés altaïques* (Paris, 1966), s. 310 vd.

Bir kurdun yırtıcı etoburlar için mükemmel bir av olan bir dişi geyikle birleşmesi çelişkili görünmektedir. Ama bir halkın, bir devletin ya da bir hanedanın kuruluş mitleri, yeni bir yaratılışın söz konusu olduğunu vurgulamak için, *zıtların birliği* (dolayısıyla ilk baştaki birlik haline benzer bir bütünlük) simgeselliğini kullanırlar.

**§ 242.** Fin bilgin Uno Harva'nın *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* adlı kitabı (FF Communication, No. 125, Helsinki, 1938), en iyi toplu sunumdur (Fr. çev. 1959). Gök tanrılar hakkında bkz. s. 140-153; ayrıca krş. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, § 17-18. Wilhelm Schmidt *Der Ursprung der Gottesidee* adlı eserinin son dört cildinde hatırı sayılır bir etnografik belge külliyatı oluşturmuştur: c. IX (1949; Türkler ve Tatarlar), X (1952; Moğollar, Tunguzlar, Yukagirler), XI (1954 Yakutlar, Soyotlar, Karagaslar, Yeniseyliler), XII (1955; Orta Asya çobanlarının dinlerine sentezci bir bakış, s. 1-613; Afrika'nın çoban toplumlarıyla karşılaştırma, s. 761-899). Bu belgeleri kullanırken, R. P. Schmidt'in ana fikrinin şu olduğunu hep hesaba katmak gerekir: bir "Urmonotheismus"un varlığı. Bkz. aynı yazar, "Das Himmelsopfer bei den asiatischen Pferdezüchtern," *Ethnos*, 7, 1942, s. 127-148.

Tengri hakkında bkz. Jean-Paul Roux'nun monografisi: "Tängri. Essai sur le Ciel-Dieu des peuples altaiques," *RHR*, c. 149 (1956), s. 49-82, 197-230; c. 150 (1957), s. 27-54, 173-212; "Notes additionnelles à Tängri, le Dieu-Ciel des peuples altaïques," *RHR*, c. 149 (1958), s. 32-66. Ayrıca bkz. aynı yazar, "La religion des Turcs de l'Orkhon des VII$^{e}$ et VIII$^{e}$ siècles," *RHR*, c. 160 (Ocak-Mart 1962), s. 1-24.

Moğolların dini hakkında, özellikle şu esere başvurulmalıdır: N. Pallisen, *Die alte Religion der Mongolischen Völker*, doktora tezi, (Marburg, 1949), "Micro-Bibliotheca Anthropos," No. 7, (Freiburg, 1953). Walther Heissig, "La religion de la Mongolie," G. Tucci ve W. Heissig, *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, (Fr. çev., Paris, 1973, s. 340-490), Moğollarda halk dinini ve Lamacılığı anlatmaktadır. Yazar, önemli eseri *Mongolische volksreligiöse und folkloristisches Texte*'de (Wiesbaden, 1966), yayımlanmış ve çevrilmiş metinlerden geniş alıntılar yapar.

Hunların dini hakkında bkz. Otto J. Maenchen-Helfen, *The World of the Huns*, s. 259-296, özellikle s. 267 vd (şamanlar ve görü sahipleri), 280 vd (maskeler ve muskalar).

**§ 243.** Kozmoloji hakkında bkz. Uno Harva, *Die religiöse Vorstellungen*, s. 20-88; M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (2. baskı, 1968), s. 211-222; I. Paulson, *Les religions arctiques et finnoises* içinde, s. 37-46, 202-229; J. P. Roux, "Les astres chez les Turcs et les Mongols," *RHR*, 1979, s. 153-192 (güneşe doğru edilen dualar, s. 163 vd).

Yeryüzü tanrı olarak önemli bir rol oynamamış gibidir: Putlarla tasvir edilmez ve onun için kurban kesilmez (krş. Harva, s. 243-249). Moğollarda Ötüken, Yer tanrıçası, başlangıçta Moğolların anavatanını ifade ediyordu (*a.g.y.*, s. 243). Ayrıca bkz. E. Lot-Falck, "A Propos d'Atüngän, déesse mongole de la terre," *RHR*, c. 149 (1956), s. 157-196; W. Heissig, "Les religions de la Mongolie," s. 470-480 ("Culte de la Terre et culte des hauteurs").

**§ 244.** "Kozmogonik dalış" miti hakkında bkz. Eliade, "Le Diable et le Bon Dieu: la préhistoire de la cosmogonie populaire roumaine" (*De Zalmoxis à Gengis-Khan* içinde, s. 80-130). Avrasya halklarının versiyonları W. Schmidt tarafından *Ursprung der Gottesidee*'nin IX.-XII. ciltlerinde anlatılmış ve çözümlenmiştir; krş. sentez denemesi, c. XII, s. 115-173. (Yazarın tarihsel çözümlemesi ve vardığı sonuçlarla her zaman mutabık olmadığımızı belirtmekte yarar var).

Paleolitik Türk yazıtlarındaki ölüm tanrısı Erlik hakkında bkz. Annemarie v. Gabain, "In-

halt und magische Bedeutung der alttürkischen Inschriften," *Anthropos* 48, 1953, s. 537-556, özellikle s. 540 vd.

§ **245**. Farklı şamanizmler hakkında –Kuzey ve Orta Asya, Güney ve Kuzey Amerika, Güneydoğu Asya ve Okyanusya, Tibet, Çin ve Hint-Avrupalılarda– bkz. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı, Payot, 1968). İlk altı bölüm (s. 21-210), Orta Asya ve Sibirya şamanizmlerine ayrılmıştır. Bizim kitabımız çıktıktan sonra yayımlanmış önemli eserler arasında şunları sayalım: V. Dioszegi (ed.), *Glaubenswelt und Folklore der sibirischen Völker* (Budapeşte, 1963; Şamanizm üzerine dokuz inceleme); Carl-Martin Edsman (ed.), *Studies in Shamanism* (Stockholm, 1967); Anna-Leena Siikala, *The Rite technique of the Siberian Shaman* (FF Communication, No. 220, Helsinki, 1978).

Genel bir sunum için bkz. U. Harva, *Rel. Vorstell.*, s. 449-561. Wilhelm Schmidt Orta Asya çobanlarının şamanizmi hakkındaki kendi yaklaşımlarını *Ursprund d. Gottesidee*, c. XII (1955), s. 615-759'da özetlemiştir. Ayrıca bkz. J.-P. Roux, "Le nom du chaman dans les textes turco-mongols," *Anthropos* 53 (1958), s. 133-142; aynı yazar, "Eléments chamaniques dans les textes pré-mongols," *a.g.y.*, s. 440-456; Walther Heissig, *Zur Frage der Homogenität des ostomongolischen Schamanismus* (Collectanea Mongolica, Wiesbaden, 1966); aynı yazar, "Chamanisme des Mongols," *Les religions de la Mongolie*, s. 351-372; "La répression lamaïque du chamanisme," *a.g.y.*, s. 387-400.

Şaman adaylarının hastalıkları ve erginlenme düşleri hakkında bkz. *Le Chamanisme*, s. 44 vd; *Mythes, rêves et mystères* (Paris, 1957), s. 101 vd. Sinir hastası olmaktan (1861'de Krivuşapkin'den 1939'da Ohlmarks'a varıncaya dek birçok bilgin bunu ileri sürmüştür) çok uzak olan şamanlar, entelektüel açıdan çevrelerinden üstün kişiler olarak görünmektedirler. "Zengin sözlü edebiyatın başlıca koruyucuları onlardır: Bir şamanın şiirsel söz dağarı 12.000 sözcük içerirken, günlük dil –topluluğun geri kalanının bildiği tek dil– yalnızca 4000 sözcük içerir. Şamanlar, ortalamanın açıkça üstüne çıkan bir bellek ve özdenetim gücü sergiler. Esrime halindeki danslarını katılımcılarla ağzına kadar dolu bir yurdun içinde, sınırları kesin bir biçimde belirlenmiş bir mekânda, sırtlarında rondela ve çeşitli başka eşyalardan oluşan 15 kilodan fazla demir aksam içeren giysilerle, kimseye dokunmadan veya yaralamadan yapabilecek yeteneğe sahiptirler" (*Mythes, rêves et mystères*, s. 105).

G. V. Ksenofontov'un kitabı A. Friedrich ve G. Buddruss tarafından Almancaya çevrildi: *Schamanengeschichten aus Sibirien* (Münih, 1956).

Buryat şamanlarının halkın içinde erginlenmesi hakkında bkz. *Le Chamanisme*, s. 106-111'de belirtilen ve özetlenen kaynaklar (s. 106, dipnot 1, kaynakça).

§ **246**. Şamanların kökeniyle ilgili mitler hakkında bkz. L. Steinberg, "Divine Election in Primitive Religions" (*Congrès International des Américanistes*, XXI. oturum tutanakları, böl. 2 (1924), Göteborg, 1925, s. 472-512), özellikle s. 474 vd; Eliade, *Le Chamanisme*, s. 70 vd.

Altay at kurbanı hakkında bkz. W. Radlov, *Aus Sibirien: lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten* (Leipzig, 1884), c. II, s. 20-50, *Le Chamanisme*, s. 160-165'te özetlenmiştir.

Bkz. *a.g.y.*, s. 166-167, Tengere Kayrakan, Bay Ülgen ve şamanın at kurbanı arasındaki ilişkilerin tarihsel çözümlemesi.

Yeraltı Dünyasına esrime halinde inişler hakkında bkz. *Le Chamanisme*, s. 167-178, 181 vd. Krş. Jean-Paul Roux, *La mort chez les peuples altaïques anciens et médiévaux* (Paris, 1963); aynı yazar, "Les chiffres symboliques 7 et 9 chez les Turcs non musulmans," *RHR*, 1965, c. 168, s. 29-53.

Bazı halklarda "ak" ve "kara" şaman ayrımı bilinmekte, ama zıtlığı tanımlamak her zaman kolay olmamaktadır. Buryatlarda çok kalabalık yarı-tanrılar sınıfının alt bölümleri olarak "kara şamanlar"ın hizmet ettiği Kara Hanlar ve "ak şamanlar"ın hizmet ettiği Ak Hanlar görülmektedir. Yine de bu ilkel bir durum değildir; mitlere göre, ilk şaman "ak"tı; "kara şaman" çok daha sonra ortaya çıktı; krş. Garma Sandschejew, "Weltanschauung und Schamanismus der Alaren-Burjaten" (*Anthropos* 27, 1927-1928, s. 933-955; s. XXVIII, 1928, s. 538-560, 967-986), s. 976. Bu dualist bölünmenin yapısı ve kökeni hakkında bkz. *Le Chamanisme*, s. 157-160. Ayrıca bkz. J.-P. Roux, "Les Etres intermédiaires chez les peuples altaïques," *Génies, Anges et Démons* içinde (Sources Orientales 8, Paris, 1971), s. 215-256; aynı yazar, "La danse chamanique de l'Asie centrale," *Les Danses Sacrées* (Sources Orientales 6, 1963), s. 281-314.

**§ 247.** Şaman kostümünün ve davulunun simgeselliği üzerine bkz. *Le Chamanisme*, s. 128-153.

Kuzey Asya şamanizminin oluşumu üzerine, *a.g.y.*, s. 385-394. Şamanizmin dindeki ve kültürdeki rolü hakkında, *a.g.y.*, s. 395-397.

**§ 248.** Yukagirler, Çukçiler, Koryaklar, Gilyaklar paleo-Sibirya dil grubuna dahildir. Samoyedler, Ostyaklar ve Vogullar ise Ural dillerini konuşur. Fin-Ugurlar Finleri, Çeremişleri, Votyakları, Macarları vb. içerir.

Uno Harva'nın *Die Religion der Tscheremissen* adlı kitabı (FF Communication, No. 61, Poorvo, 1926), ayrı bir yeri hak etmektedir. Ivan Paulson, *Les religions arctiques et finnoises*, s. 15-136, 147-261'de "Kuzey Asyalıların (Sibirya kabileleri) dinleri" ve "Fin halklarının dinleri" ile ilgili genel sunumlar yapmıştır (mükemmel kaynakçalar içerir).

Gök tanrısı Num hakkında bkz. M. Castrén, *Reiseerinnerung aus dem Jahren 1838-44*, I (St. Petersburg, 1853), s. 250 vd; Paulson, "Les religions des Asiates septentrionaux," s. 61 vd; R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio* (Torino, 1955), s. 379 vd.

Kozmogonik dalış mitleri hakkında bkz. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 100 vd.

Ugurların şamanizmi hakkında bkz. *Le Chamanisme*, s. 182 vd; Estonyalılarda şamanizm hakkında, krş. Oskar Loorits, *Grundzüge des estnischen Volksglauben*, I (Lund, 1949), s. 259 vd; II (1951), s. 459 vd. Lapon şamanizmi hakkında bkz. Louise Backman ve Ake Hultkrantz, *Studies in Lapp Shamanism* (Stockholm, 1978).

Väinämöinen'in ve diğer *Kalevala* kahramanlarının "şamancıl" kökeni hakkında bkz. Martti Haavio, *Väinämöinen, Eternal Sage* (FF Communications, No. 144, Helsinki, 1952).

Hayvanların Efendisi ve avı koruyan bekçi ruhlar hakkında bkz. Ivan Paulson, *Schutzgeis-*

*ter und Gottheiten des Wildes (der Jagdiere und Fische) in Nordeurasien. Eine religionsethnographische u. religionsphänomenologische Untersuchung jägerischer Glaubensvorstellungen* (Stockholm, 1961). Bkz. aynı yazar: "Les religions des Asiates septentrionaux (tribus de Sibérie)," s. 70-102; "Les religions des peuples finnois," s. 170-187; "The Animal Guardian: A Critical and Synthetic Review," *HR*, III, 1964, s. 202-219. Güney ve Kuzey Amerika'nın, Afrika'nın, Kafkasya'nın vb ilkel avcılarında da aynı anlayışlara rastlanmaktadır; krş. Paulson, "The Animal Guardian," dipnot 1-12'de kayıtlı kaynakça.

§ 249. Yazılı kaynaklar C. Clemen, *Fontes historiae religionum primitivarum, praeindogermanicarum, indogermanicarum, minus notarum*'da yayımlanmıştır (Bonn, 1936), s. 92-114; ayrıca bkz. W. Mannhardt, *Letto-Prussische Götterlehre* (Riga, 1936); A. Mierzynski, *Mythologiae lituanicae monumenta*, I-II (Varşova, 1892-95), XV. yüzyıl ortasına kadar olan kaynakları sunar ve inceler. 1952'ye kadar eleştirel kaynakça için: Harold Biezais, "Die Religionsquellen der baltischen Völker und die Ergebnisse der bisherigen Forschungen," *Arv* 9 (1953), s. 65-128.

Baltıkların dini hakkında toplu bir çalışma için bkz. Haralds Biezais: Ake V. Ström ve H. Biezais, *Germanische und baltische Religion* (Stuttgart, 1975). V. Pisani, "La religione dei Balti:" Tacchi Venturi, *Storia delle Religioni* (6. baskı, Torino, 1971), c. II, s. 407-461; Marija Gimbutas, *The Balts* (Londra-New York, 1963), s. 179-204; Jonas Balys ve Haralds Biezais, "Baltische Mythologie," *W.d.M*, I (1965), s. 375-454'te farklı bakış açılarından yazılmış genel tanıtımlar yer almaktadır.

Haralds Biezais, *Die Gottesgestalt der Lettischen Volksreligion* (Stockholm, 1961) ve *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten* (Uppsala, 1972) adlı eserlerde eksiksiz kaynakçalar içeren, özellikle folklorik ve etnografik ağırlıklı hatırı sayılır bir belge külliyatı yer almaktadır. Ayrıca bkz. H. Usener, *Götternamen* (Frankfurt a. M., 3. baskı, 1948), s. 79-122, 280-283; W. J. Jaskiewicz, "A Study in Lithuanian Mythology. Juan Lasicki's Samogitian Gods," *Studi Baltici*, 9, 1952, s. 65-106.

Dievs hakkında, krş. Biezais, *W.d.M.*, I, s. 403-405; aynı yazar, "Gott der Götter," *Acta Academia Aboensis* içinde, Dizi A, Humaniora, c. 40, No. 2 (Abo, 1971).

Perkūnas, Letoncada Pērkons, eski Prusya dilinde Percunis, bir Baltık-Slav sözcük biçimi olan Perqūnos'tan türemiştir (krş. eski Slavcada Perunu) ve Vedalar'ın Parjanya'sına, Arnavutçadaki Perën-di'ye ve Cermence Fjorgyn'e yakındır. Perkūnas hakkında bkz. J. Balys, *W.d.M.*, I, (1965) s. 431-434 ve *a.g.y.*, s. 434'teki kaynakça. Pērkons hakkında bkz. H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, s. 92-179 (s. 169 vd, Hint-Avrupa fırtına tanrılarının karşılaştırmalı incelemesi).

Baltık kozmogoni mitleri bilinmiyor. Okyanus'un tam ortasında veya biraz batıya doğru bir Güneş Ağacı (= Kozmik Ağaç) vardır; batan güneş dinlenmeye gitmeden önce kemerini bu ağaca asar.

Güneş tanrıçası Saule, oğulları ve kızları ve göksel düğünler hakkında bkz. H. Biezais, *Die himmlische Götterfamilie der alten Letten*, s. 183-538. Saule'un kızları Hint-Avrupa şafak tanrıçalarına benzer.

Laima hakkında bkz. H. Biezais, *Die Hauptgöttinen der alten Letten* (Uppsala, 1955), s. 119 vd (baht ve bahtsızlıkla ilişkileri), s. 139 vd (Tanrı ile ilişkileri), s. 158 vd (güneşle ilişkileri). Laima, yazgı tanrıçası olarak, doğumu, evliliği, hasatın bolluğunu, sürülerin sağlığını yönetir (s. 179-275). Biezais'nin yorumu birçok Baltıkbilimci tarafından kabul edilmiş (krş. Alfred Gaters'in *Deutsche Literaturzeitung*, 78, 9, Eylül 1957'deki değerlendirme yazısı), ama Estonyalı bilgin Oskar Loorits tarafından reddedilmiştir; krş. "Zum problem der lettischen Schicksalgöttinen," *Zeitschrift für slavische Philologie*, 26, 1957, s. 78-103. Ana sorun şudur: Halk şarkıları (*daina*) ne ölçüde eski Leton putperestliğinin gerçek belgelerini oluşturmaktadır? Pēteris Šmits'e göre, *daina*'lar XII. ve XVI. yüzyıllar arasında ortaya çıkmıştır. Buna karşılık Biezais *daina*'ların çok daha eski dinsel gelenekleri sürdürdükleri kanısındadır; XVI. yüzyıldaki "gelişme" yalnızca halk şiiri yaratıcılığının yeni bir dönemini yansıtmaktadır (*Die Hauptgöttinen*, s. 31 vd, 48 vd). Başka bilginler de *daina*'ların sürekli yenilenmiş olabileceği kuşkusu üzerinde dururlar (krş. Antanas Maceina, *Commentationes Balticae* içinde, II, 1955). Ama Oskar Loorits *daina*'ların, Laima'yı Hint-Avrupa kökenli eski bir tanrıça yapmaya yetmeyecek kadar yakın tarihli oldukları kanısındadır; onun yazgı tanrıçası işlevi ikincildir (*a.g.y.*, s. 82); Laima "alt kademeden bir tanrıça"dır; Loorits'e göre rolü, çocuk doğurmaya yardım etmek ve yeni doğan bebeği kutsamakla sınırlıdır (s. 93); kısacası Laima, Leton dinsel folklorundaki Meryem Ana figürü gibi, bağdaştırmacı türde ikincil bir tezahürdür (s. 90 vd).

Bununla birlikte, *bir inancın sözlü edebiyat içindeki ifadesinin* yaşının değil de *dinsel içeriğinin* kestirilmesi söz konusu olduğunda, zamandizinsel ölçütün geçerli olmaktan çıkabileceğini hatırlatalım. Doğumun ve yeni doğmuş bebeğin koruyucu tanrıçalarının arkaik bir yapısı vardır; bkz. Momolina Marconi ve diğerleri, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Milano, 1939); G. Rank, "Lappe Female Deities of the Madder-akka Group", *Studia Septentrionalia*, 6, (Oslo, 1955, s. 7-79). Baltık dişi halk tanrıçalarının veya yarı-tanrıçalarının –Laima vb– Meryem Ana örneğine göre imal edildiklerine inanmak zordur. Meryem'in eski putperest tanrıçaları ikame etmesi veya bu tanrıçaların Baltıkların Hıristiyanlaşmasından sonra Meryem mitolojisinin ve tapımının özelliklerini ödünç alması daha akla yatkın görünmektedir.

XVIII. yüzyılda yaşlı bir Letonun açıkladığı "olumlu" amaçlı kurtadamlık hakkında bkz. Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I (Frankfurt a. M., 1934), s. 345-351'de yayımlanan ve bizim de *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (Paris, 1978), s. 103-104'te özetlediğimiz duruşma tutanakları. Krş. *a.g.y.*, s. 99 vd, 105 vd, benzer bazı olayların çözümlemesi (Aquilea'daki *benandanti*, Rumen *strigoi*'leri vb).

Baltık folklorunun arkaizmi hakkında, ayrıca bkz. Marija Gimbutas, "The Ancient Religion of the Balts," *Lituanus* 4, 1962, s. 97-108. Başka Hint-Avrupa inanç kalıntıları da gün ışığına çıkarılmıştır; krş. Jaan Puhvel, "Indo-European Structure of the Baltic Pantheon," *Myth in Indo-European Antiquity* içinde (Berkeley, 1974), s. 75-85; Marija Gimbutas, "The Lithuanian God Velnias" (*a.g.y.*, s. 87-92). Ayrıca bkz. Robert L. Fischer Jr., "Indo-European Elements in Baltic and Slavic Chronicles," *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Jaan Puhvel (ed.), (Berkeley, 1970), s. 147-158.

**§ 250.** Slavların kökeni ve kadim tarihi hakkında açık ve özlü bir anlatım için bkz. Marija Gim-

butas, *The Slavs* (Londra-New York, 1971); ayrıca krş. V. Pisani, "Baltico, slavo, iranico," *Ricerche Slavistiche* 15, 1967, 3-24.

Din üzerine Yunanca ve Latince metinler C. H. Meyer, *Fontes historiae religionis slavicae* (Berlin, 1931) içinde yayımlanmıştır. *Knytlingasaga*'nın Izlanda dilindeki metni ve Latince çevirisi ile Arapça belgelerin Almanca çevirileri de aynı kitap içinde yer almaktadır. En önemli kaynaklar A. Bruckner, *Die Slawen*, Religionsgeschichtliches Lesebuch, c. 3, Tübingen, 1926), s. 1-17'de çevrilmiştir. Doğu Slavlarına ilişkin kaynaklar V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, I'de (Helsinki, 1922) yayımlanmış ve büyük ölçüde notlandırılmıştır.

Slavların dinsel tarihi üzerine toplu bir eser yoktur. Genel bir sunum için bkz. L. Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*, c. II (Paris, 1926), s. 126-168; B. O. Unbegaun, *La religion des anciens Slaves* (*Mana*, c. III, Paris, 1948), s. 389-445 (zengin kaynakça); Marija Gimbutas, *a.g.y.*, s. 151-170.

Mitoloji hakkında bkz. Aleksander Brückner, *La mitologia slava* (Lehçeden çeviren Julia Dicksteinowna, Bologna, 1923); R. Jakobson, "Slavic Mythology," Funk ve Wagnalls, *Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*, (New York, 1950), c. II, s. 1025-1028; N. Reiter, "Mythologie der alten Slaven," *W.d.M.*, c. I, 6 (Stuttgart, 1964), s. 165-208 (kaynakça ile birlikte).

Batı Slavlarının dini hakkında bkz. T. Palm, *Wendische Kultstätten* (Lund, 1937); E. Wienecke, *Untersuchungen zur Religion der Westslawen* (Leipzig, 1940); R. Pettazzoni, *L'onniscienza di Dio*, s. 334-372 ("Divinita policefale").

Slavlarda tanrı anlayışı üzerine bkz. Bruno Merriggi, "Il concetto del Dio nelle religioni dei popoli slavi," *Ricerche Slavistiche*, I, 1952, s. 148-176; ayrıca krş. Alois Schmaus, "Zur altslawischen Religionsgeschichte," *Saeculum* 4, 1953, s. 206-230.

Slav etnolojisi ve folkloru üzerine çok zengin bir karşılaştırmalı inceleme için bkz. Evel Gasparini, *Il Matriarcato Slavo. Antropologia dei Protoslavi* (Floransa, 1973), eksiksiz bir kaynakçası vardır (s. 710-746). Yazarın vardığı bazı sonuçlar tartışma götürür, ama sunduğu belgeler paha biçilmez değerdedir; krş. *HR*, 14, 1974, s. 74-78'deki gözlemlerimiz. F. Haase'nin *Volksglaube und Brauchtum der Ostslawen* adlı eseri (Breslau, 1939) hâlâ çok yararlıdır. Ayrıca bkz. Vladimir Propp, *Feste agrarie russe* (Bari, 1978).

Helmold'un (y. 1108-1177) *Chronica Slavorum*'u *Monumenta Germaniae historica*, c. XXI'de (Hannover, 1869) yayımlanmıştır. Dine ilişkin bölümlerin tıpkıbasımı V. J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, I'de ve Aleksander Bruckner, *Mitologia Slava*, s. 250-255'te yapılmış ve A. Brückner, *Die Slawen*, s. 4-7'de Almancaya çevrilmiştir. *Nestor Kroniği* hakkında bkz. Brückner, *Mitologia Slava*, s. 242-243; aynı yazar, *Die Slawen*, s. 16-17.

Perun hakkındaki zengin kaynakça içinden, Brückner, *Mitologia Slava*, s. 58-80 (aşırı eleştirel), R. Jakobson, "Slavic Mythology," s. 1026, Gasparini, *Matriarcato Slavo*, s. 537-542'yi saymak yeterli olacaktır. Bazı yazarlar Perun'u, Bizanslı tarihçi Prokopius'un söz ettiği "en üstün Tanrı, yıldırımın efendisi" olarak görmüştür. Ama Helmold'un anlattığı uzak ve kayıtsız gök tanrısı, yapısı itibarıyla fırtına tanrılarından farklıdır. Prokopius'un tanıklığının değeri hakkında bkz. R. Benedicty, "Prokopios Berichte über die slawische Vorzeit," *Jahrbuch der Oesterreichischen Byzantinischen Gesellschaft*, 1965, s. 51-78.

Volos/Veles hakkında bkz. Brückner, *Mitologia Slava*, s. 119-140; R. Jakobson, "Slavic Mythology," s. 1027; aynı yazar, "The Slavic God 'Veles' and His Indo-European Cognates," *Studi Linguistici in Onore di Vittore Pisani* (Brescia, 1969), s. 579-599; Jaan Puhvel, "Indo-European Structures of the Baltic Pantheon," *Myth in Indo-European Antiquity* (ed. G. I. Larson, Berkeley-Los Angeles, 1974), s. 75-89, özellikle s. 88-89; Marija Gimbutas, "The Lithuanian God Veles," *a.g.y.*, s. 87-92.

Simarglü hakkında bkz. Jakobson, "Slavic Mythology," s. 1027. Mokoş hakkında bkz. Brückner, *Mitologia Slava*, s. 141 vd. Dazhbog hakkında bkz. Brückner, *Mitologia Slava*, s. 96 vd; Jakobson, "Slavic Mythology," s. 1027 (her iki çalışma da zengin kaynakçalar içermektedir).

Rod ve *rozhenitsa* hakkında bkz. Brückner, *Mitologia Slava*, s. 166 vd. *Matisyra zemlja* hakkında bkz. Gimbutas, *The Slavs*, s. 169. Onun için düzenlenen başlıca bayram olan *Kupala* ("yıkanmak" anlamına gelen *kupati*'den) yaz gundönümünde yapılıyor ve bu bayramda ritüel olarak ateşler yakılıp, topluca suya giriliyordu. Samandan bir put olan *kupala* imal ediliyor, kadın kılığında giydiriliyor ve kesilip dalları budandıktan sonra toprağa gömülmüş bir ağaç kütüğünün altına yerleştiriliyordu. Baltık Slavlarında kutsal ağacı (bir kayın ağacı) yalnızca kadınlar kesip hazırlıyor ve bu ağaca kurbanlar sunuluyordu. Kayın ağacı, yeri göğe bağlayan kozmik ağacı temsil ediyordu (Gimbutas, s. 169).

Baltık tanrıları hakkında bkz. T. Palm ve E. Wienecke'nin daha yukarıda belirtilen eserleri ve Pettazzoni'nin eleştirel saptamaları, *a.g.y.*, s. 562 vd.

Cermen kaynakları ve *Kyntlinga Saga* (XIII. yüzyılda eski İzlanda dilinde yazılmıştır) Rügen tapınakları ve tapımı hakkında bazı önemli bilgiler vermektedir. Madenle süslenen tahtadan putların üç, dört veya daha çok başı vardı. Stettin'deki bir tapınak üçbaşlı "Summus Deus" Triglav'a adanmıştı. Arkona'daki Sventovit heykeli dört başlıydı. Başka kimi putlardaki baş sayısı daha da fazlaydı; Rugevit'in tek bir başta yedi yüzü vardı.

Svantovit hakkında bkz. N. Reiter, *a.g.y.*, s. 195-196; V. Machek, "Die Stellung des Gottes Svantovit in der altslavischen Religion," *Orbis Scriptus* içinde (Münih, 1966), s. 491-497.

**§ 251.** Orman ruhları (*leshy vb*) için bkz. Gasparini, *Il Matriarcato Slavo*, s. 494 vd'daki belgeler. *Demovoi* için bkz. *a.g.y.*, s. 503 vd.

Kozmogonik dalış mitinin farklı versiyonları için bkz. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, böl. III, s. 81-130.

Bogomilcilik hakkında bkz. daha ileride § 293.

Slav "dualizmi" hakkında bkz. *De Zalmoxis ...*, s. 95, dipnot 34-36'da belirtilen kaynakça.

XXXII. BÖLÜM

# İKONAKIRICILIK KRİZİNE KADAR HIRİSTİYAN KİLİSELERİ
## (VIII.-IX. YÜZYILLAR)



**252.** ***Roma non pereat ...*—** Hugh Trevor-Roper, "antikçağın sonu, Yunanistan ve Roma'nın büyük Akdeniz uygarlığının iflası, Avrupa tarihinin en önemli sorunlarından birini oluşturur. Nedenleri üzerinde hiçbir fikir birliği olmadığı gibi, sonun hangi tarihte başladığı konusunda da anlaşma sağlanamamıştır. Saptanabilen tek şey ağır ağır ilerleyen, kaçınılmaz, tersine çevrilemeyeceği belli bir süreçtir ve III. yüzyılda başladığı anlaşılan bu süreç Batı Avrupa'da V. yüzyılda tamamlanmıştır" diye yazar.[1]

Hıristiyanlık, daha doğru bir ifadeyle Hıristiyanlığın resmi devlet dini konumuna yükseltilmesi de Roma İmparatorluğu'nun gerilemesinin ve antik dünyanın çöküşünün nedenleri arasında sayılmıştır ve hâlâ da sayılmaktadır. Burada bu güç ve hassas soruna değinmeyeceğiz. Şunu hatırlatmak yeterli olacaktır: Hıristiyanlık askeri vasıf ve erdemleri teşvik etmemekle birlikte, ilk Hıristiyan din savunucularının imparatorluğa karşı giriştikleri polemik, Konstantinus'un Hıristiyanlığı kabul etmesinden sonra zaten varlık nedenini yitirmişti (krş. § 239). Üstelik Konstantinus'un Hıristiyanlığı benimseme ve Boğaziçi'nde yeni bir Başkent kurma kararı, klasik Grek-Latin kültürünün korunmasına olanak vermiştir.[2] Ama imparatorluğun Hıristiyanlaşmasının bu yararlı sonuçları o çağda yaşayanların gözünden kaçmıştı anlaşılan. Özellikle 410 yılının Ağustos'unda Gotların komutanı Alaric (o da Hıristiyandı, ama sapkın Arius mezhebindendi) Roma'yı ele geçirip yakıp yıktığında ve

---

[1] Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, s. 33.

[2] "Eğer Roma İmparatorluğu Hıristiyan olmasaydı veya Konstantinopolis Barbarlar çağında ve Müslüman fetihleri sırasında Roma hukuku ile Yunan kültürünü korumasaydı, dünyanın bugün ne halde olacağını kim kestirebilir? XII. yüzyılda Roma hukukunun yeniden keşfedilmesi Avrupa'nın dirilişinde önemli bir aşamadır. Ama yeniden keşfedilen Roma hukuku, Iustinianos'un büyük Bizans yasa derlemesi (*codex Iustinianus*) içinde korunmuş hukuktu" (*a.g.y.*, s. 33-35). Aynı şekilde XV. yüzyılda Yunan eserlerinin yeniden keşfedilmesi de Rönesans'ı üretmişti.

nüfusun bir bölümünü katlettiğinde bu yararlar hiç dikkate alınmıyordu. Bu olay, tüm ciddiyetine karşın, askeri ve siyasi açıdan bir felaket oluşturmuyordu; çünkü başkent Milano'ydu. Ama haber imparatorluğu bir ucundan diğer ucuna dek sarstı. Tahmin edilebileceği gibi, dinsel seçkinler ve putperestliğin kültürel, siyasal çevreleri bu benzersiz felaketi geleneksel Roma dinini terk edilip, Hıristiyanlığın kabul edilmesiyle açıkladılar.[3]

Hippo piskoposu Augustinus bu suçlamaya yanıt vermek üzere 412 ilâ 426 tarihleri arasında en önemli eseri olan *De civitate Dei contra paganos*'u kaleme aldı. Bu metin öncelikle putperestliğe, başka bir deyişle Roma mitolojilerine ve dinsel kurumlarına yönelik bir eleştiridir; bunu, Batı Hıristiyan düşüncesini derinden etkileyen bir tarih teolojisi incelemesi izlemektedir. Aslında Augustinus, o dönemde anlaşıldığı biçimiyle, evrensel tarihle ilgilenmez. Antikçağ imparatorluklarından yalnızca Asur ve Roma'yı sayar.[4] Ele aldığı konuların çeşitliliğine ve hatırı sayılır bilgi birikimine karşın, Augustinus'un zihni, bir Hıristiyan olarak tarihi başlattığını ve yönlendirdiğini düşündüğü iki olayla doludur yalnızca: Âdem'in günahı ve İsa Mesih'in insanın günahlarının kefaretini ödemesi. Dünyanın başsızlık ve sonsuzluğuna, ezeli ve ebedi dönüşe ilişkin kuramları yadsır, ama bunları çürütme zahmetine girmez. Dünya Tanrı tarafından yaratılmıştır ve bir sonu olacaktır; çünkü zaman çizgisel ve sınırlıdır. Cennetten ilk kovuluşun ardından yaşanan tek önemli yenilik Tanrı'nın İsa'da bedenlenmesidir. Tarihsel ve selamet getirici gerçek Tevrat'ta vahyedilmiştir; çünkü Yahudi halkının yazgısı tarihin bir anlamı olduğunu ve kesin bir amaca doğru ilerlediğini göstermektedir: insanların selameti.[5] Sonuç olarak tarih, Habil ile Kabil'in manevi ardılları arasındaki mücadeleden ibarettir.[6]

Augustinus tarihi sekiz çağa ayırır: 1) Âdem'den Nuh Tufanı'na; 2) Nuh'tan İbrahim'e; 3) İbrahim'den Davud'a; 4) Davud'dan Babil esaretine; 5) Mısır'dan çıkıştan İsa'· Altıncı çağ, İsa Mesih'in ikinci kez gelişine kadar sürecektir.[7] Tüm bu tarihsel dönemler Kabil'in işlediği cinayetle başlayan *civitas terenna*'nın parçasıdır ve *Ci-*

[3] Bkz. P. de Labriolle, *La réaction païenne;* Walter Emil Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome*, s. 59 vd, 99 vd.

[4] Örneğin *Civ. dei*, XVIII. 27, 23.

[5] *A.g.y.*, IV. 3; V. 12, 18, 25 vb.

[6] *A.g.y.*, XV, 1.

[7] Ama Augustinus yurttaşı Lactantius'un (240-320) 500 yılı civarında gerçekleşeceğini bildirdiği, İsa'nın ikinci kez gelişinin tarihi üzerine spekülasyona girmekten kaçınır.

*vitas Dei* de bunun karşıtıdır. *Vanitas* (kibir) etkisinde gelişen İnsanların Devleti geçici ve fanidir ve doğal üreme yoluyla sürer. Ebedi ve ölümsüz Tanrı'nın Devleti ise *veritas* (hakikat) ile aydınlanmıştır ve tinsel yenilenmenin yaşandığı yeri oluşturur. Tarihsel dünyada (*saeculum*) Habil gibi sâlihler, selamete doğru yürüyen hacılar gibidir. Sonuç olarak Roma İmparatorluğu'nun misyonu ve haklılık gerekçesi İncil'in tüm dünyaya yayılmasını sağlamak için barışı ve adaleti sürdürmektir.[8] Augustinus, imparatorluğun refahını kilisenin kaydettiği ilerlemelerle ilişkilendiren bazı Hıristiyan yazarların kanısını paylaşmaz. Hıristiyanların tek beklentisinin, Tanrı Devleti'nin insanların uygarlığına karşı kazanacağı nihai zafer olması gerektiğini durmadan yineler. Bu zafer, khiliasmosçuların* ve binyılcıların düşündüğü gibi, tarihsel zaman içinde gerçekleşmeyecektir. Bunun anlamı, tüm dünya Hıristiyanlığı kabul etse bile, yeryüzünün ve tarihin aşkın bir dönüşüm geçirmeyeceğidir. *Civitas Dei*'nin (*Tanrı Devleti*) son kitabının (XXII) bedenlerin dirilişine ayrılması anlamlıdır.

Alaric'in, kenti (Roma'yı) yakıp yıkmasına gelince, Augustinus Roma'nın geçmişte de başka felaketler yaşadığını hatırlatır; Romalıların sayısız halkı kullaştırdığı ve sömürdüğü gerçeği üzerinde de durur. Her ne olursa olsun, Augustinus'un meşhur bir vaazında söylediği gibi: *Roma non pereat si Romani non pereant!* Başka bir deyişle, bir kurumun sürekliliğini sağlayan insanların niteliğidir ve bunun tersi doğru değildir.

Augustinus ölümünden beş yıl önce, 425'te, *Civitas Dei*'yi tamamlarken, Alaric'in "küfrü" unutulmuştu, ama Batı Roma İmparatorluğu son günlerini yaşıyordu. Aziz Augustinus'un eseri, özellikle sonraki dört yüzyıl boyunca imparatorluğun yok oluşuna ve Batı Avrupa'nın "barbarlaşması"na tanık olmak zorunda kalacak Hıristiyanları ferahlatacaktı. *Tanrı Devleti*, can çekişen Roma İmparatorluğu ile kilise arasındaki tarihsel bağıntıyı kökünden kesip atmıştı. Madem ki Hıristiyanın gerçek vasfı selamet arayışı ve kesin olarak güvenebileceği tek şey *Civitas Dei*'nin nihai ve kesin zaferiydi, tüm tarihsel felaketler son tahlilde tinsel anlamdan yoksundu.

429 yılının yazı ve 430'un ilkbaharında Cebelitarık boğazından geçen Vandallar, Moritanya ve Numidya'yı yakıp yıktı. Augustinus 28 Ağustos 430'da son nefesini

---

[8] *Civ. dei*, XVIII. 46. Augustinus'a göre, devletler ve imparatorlar Şeytan'ın eseri olmasa da, ilk günahın sonuçlarıdır.

* Khiliasmosçuluk: (Yun. *khilioi*, "bin" kelimesinden): Kıyametten önce bin yıl boyunca İsa'nın hüküm sürceceği kuramı; binyılcılığın başka bir ismi –yn.

verirken, Hippo hâlâ onların elindeydi. Bir yıl sonra kent boşaltıldı ve kısmen yakıldı. Roma Afrikası artık yoktu.

**253. Augustinus: Tagaste'den Hippo'ya—** Birçok din kurucusu, aziz veya mistik için olduğu gibi (örneğin Budha, Muhammed, Aziz Pavlus, Milarepa, Loyola'lı İgnatius vb), Aziz Augustinus'un yaşamöyküsü de onun dehasının bazı boyutlarını anlamamıza yardımcı olmaktadır. Roma Afrikası'nın küçük bir kenti olan Tagaste'de 354'te putperest bir baba ile Hıristiyan bir anneden doğan Augustinus önce hitabet sanatına eğilim duydu. Daha sonra Maniheist olup, dokuz yıl bu akıma bağlı kaldı ve tek çocuğu Adeodatus'u doğuran kadınla nikâhsız yaşadı. 382'de bir eğitmenlik kürsüsü elde etmek umuduyla Roma'ya yerleşti. İki yıl sonra koruyucusu ve putperest entelektüel seçkinlerin lideri Symmachus onu Milano'ya gönderdi. Bu arada Augustinus, Mani dininden ayrılmış ve kendisini tutkuyla Yeni Platonculuğun incelenmesine vermişti. Milano'da, gerek kilise gerekse imparatorluk sarayı nezdinde büyük saygınlığı olan piskopos Ambrosius'a yakınlaştı. Cemaatlerin örgütlenmesi bir süredir XX. yüzyıla kadar sürecek olan bir yapılanmayı benimsemişti: kadınların ruhban sınıfından ve ruhani etkinliklerden (sakramentlerin[a] dağıtılması, dinsel eğitim) dışlanması; ruhban ile ruhbandan olmayanların ayrılması; piskoposların üstünlüğü.

Kısa süre sonra Augustinus'un annesi Monica oğlunun yanına geldi. Onu metresinden ayrılmaya ikna eden de muhtemelen annesiydi (ama Augustinus kendine başka bir metres buldu). Ambrosius'un verdiği vaazlar ve çizdiği örnek kişilik, Yeni Platonculukta derinleşmesiyle birleşerek Augustinus'u tensel isteklerinden kurtulması gerektiğine inandırdı. 386 yılının bir yaz günü yan bahçede bir çocuk sesi duydu: "Al ve oku!" (*tolle, lege!*). Augustinus Yeni Ahit'i açtı ve gözleri *Romalılara Mektup*'tan bir bölüme takıldı (13:13-14). "Çılgınca eğlenceye ve sarhoşluğa, fuhşa ve sefahata, çekişmeye ve kıskançlığa kapılmayalım.... Rab İsa Mesih'i kuşanın. Benliğinizin tutkularına uymayı düşünmeyin."

387'nin Paskalya yortusunda Ambrosius tarafından vaftiz edildi ve ailesiyle birlikte Afrika'ya dönmeye karar verdi, ama Monica, Ostia'da öldü (Adeodatus da üç yıl sonra ölecekti). Augustinus Tagaste'de dostlarıyla birlikte, kendini tefekküre ve

---

[a] Kilisenin, Hıristiyanlığa girmeyi sağlayan yedi sırrı: Vaftiz, Güçlendirme, Efkaristiya, Günah Çıkarma, Hastalara Yağ Sürme, Ruhbanlık ve Evlilik. Bkz. *Katolik Kilisesi Din ve Ahlâk İlkeleri*, çev. Dominik Pamir, 2000, s. 301–yn.

incelemeye verme umuduyla, yarı-manastır hayatı süren bir cemaat oluşturmuştu. Bununla birlikte 391'de Hippo kasabasını ziyaret ettiğinde rahipliğe getirildi ve piskopos yardımcılığına atandı, 396'da da piskoposun yerini aldı. Augustinus ölünceye dek vaazlarında, mektuplarında ve sayısız eserinde, kendini kilise birliğinin savunulmasına ve Hıristiyan öğretisinin derinleştirilmesine vakfetti. Haklı olarak tüm Batılı teologların en büyüğü ve en etkilisi olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte Doğu Kilisesinde aynı saygınlığı bulamamıştır.

Augustinus'un teolojisinde mizacının ve içsel yaşamöyküsünün derin izlerini fark etmek mümkündür. Maniheizmi reddetmesine karşın, ileride de göreceğimiz gibi, insanın ilk günahın sonucu olan ve cinsellik yoluyla aktarılan "kötü yaradılışı" hakkında maddeci bir anlayışı hâlâ korumaktadır. Yeni Platonculuğun Augustinus üzerindeki etkisi ise belirleyici olmuştur. Augustinus'a göre insan, "bedeni kullanan bir ruhtur. Augustinus bir Hıristiyan olarak konuşurken insanın ruh ve bedenin birliği olduğunu hatırlatmaya özen gösterir; ama felsefe yapmaya adım atar atmaz, yeniden Platon'un tanımına döner."[9] Ama özellikle duyusal mizacı ve tensel isteklere karşı verdiği –her zaman başarılı da olmayan– sürekli mücadele tanrının lütfunun ölçüsüz biçimde yüceltilmesine ve özellikle de alınyazısı konusundaki düşüncelerinin giderek katılaşmasına katkıda bulunmuştur (krş. § 255).

Sonunda Augustinus tefekkür hayatından vazgeçip tüm rahip ve piskopos sorumluluklarını kabul ederek, dinsel yaşamını müminler cemaati içinde sürdürmüştür. Augustinus selamete doğru yürüyüşü, diğer herhangi bir büyük teologdan daha fazla, kilise yaşamıyla özdeşleştirmiştir. Bu nedenle yaşamının son günlerine dek Büyük Kilisenin birliğini korumaya uğraşmıştır. Augustinus'a göre en canavarca günah mezhepçilikti ve İncil'lere de kilise öyle buyurduğu için inandığını açıklamaktan çekinmemişti.

**254. Augustinus'un Büyük Öncülü: Origenes—** Augustinus'un eserlerini tasarladığı dönemde, Hıristiyan teolojisi tam bir atılım içindeydi. Gerçekten de IV. yüzyılın ikinci yarısı Kilise Babaları'nın altın çağını oluşturur. Babaların büyükleri ve daha küçükleri –Kayserili Bazilius (Kaisereia'lı Basileios), Nazianz'lı Gregorius (Nazianzos'lu Gregorios), Nissa'lı Gregorius (Nyssa'lı Gregorios), Yuhanna Krisos-

[9] Etienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, s. 128 (*Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı). Platon'un *Alkibiades*'te yaptığı bu tanım, Plotinos tarafından yeniden ele alınmış, Augustinus da söz konusu tanımı Plotinos'ta bulmuştur.

tomos (Ioannes Khrysostomos), Pontoslu Evagrios ve diğerleri– tıpkı Ambrosius gibi, kilise barışı esnasında yetiştirildiler ve eserlerini verdiler. Teoloji henüz Yunan babaların egemenliğindeydi. Ariusçu zındıklığa karşı Baba ve Oğul'un tözsel özdeşliği (*homoousios*) öğretisini Atanasius formüle etmiş, bu formül Nikaia (İznik) Ökümenik Konsili'nde kabul edilmişti (325). Bununla birlikte içlerinde Augustinus'la karşılaştırılabilecek tek kişi olan, en gözü pek ve dâhileri Origenes (y. 185-254'e doğru), ölümünden sonra saygınlığı ve etkisi artsa da asla hak ettiği otoriteye sahip olamamıştı.

İskenderiye'de Hıristiyan anne-babadan dünyaya gelen Origenes sıradışı bir zekâ, coşku ve yaratıcılıkla sivrildi. Kendini yetkinlik, gayret ve bilgelikle kilisenin hizmetine adadı (önce İskenderiye, sonra da Caesarea'da (Sezariye, Filistin)). Ama Tevrat ve İncil'deki vahiylerin Platoncu felsefeden çekinmesine gerek olmadığına inandığı için, meşhur Ammonios Sakkas'ın yanında da eğitim gördü (Sakkas 20 yıl sonra Plotinos'un hocası olacaktı). Origenes, bir teoloğun hem putperest entelektüel seçkinler, hem de klasik kültürün içine işlediği yeni Hıristiyanlar tarafından anlaşılmak için Yunan kültürünü bilmesi ve özümlemesi gerektiği kanısındaydı (demek ki IV. yüzyıldan itibaren yaygınlaşacak bir süreci erkenden başlatmış oluyordu).

Çok fazla sayıda ve alanda eser vermiştir:[10] filoloji (*Heksapla* ile eleştirel Tevrat incelemesi dalını kurmuştur), Hıristiyanlık savunusu (*Kata Kelson (Celsus'a Karşı)*), kutsal metin yorumu (birçok büyük yorumu korunabilmiştir), dinsel ve ahlaki öğütler (*Homiliai Ekscerpta*), teoloji, metafizik. Ama bu hatırı sayılır külliyatın büyük bölümü kaybolmuştur. *Kata Kelson*, birkaç büyük yorum ve *Homiliai* dışında, elimizde *Peri Eukhes (Dua Üzerine)*, *Eis Martyzion Protreptikos (Din Şehitliğine Teşvik)* ve kuşkusuz en önemli eseri olan teolojik inceleme, *Peri Arkhon* [*İlkeler Üzerine*] bulunmaktadır. Tensel isteklerden kurtulmak için, Matta'nın İncili'nin bir bölümünü[11] Eusebios'a göre, "çok aşırı biçimde ve fazlasıyla kelimesi kelimesine" yorumlayan Origenes, tüm yaşamı boyunca din şehitlerinin geçtiği sınavları ve ölümlerini yüceltti. Decios'un baskı döneminde (250) tutuklandı ve gördüğü işkencelerin ardından 254'te öldü.

Origenes'le birlikte Yeni Platonculuk Hıristiyan düşüncesine belirleyici biçimde

---

[10] Hieronymus 800 eser saymakta, ama Pamphilius'un 2.000 başlık içeren bir liste verdiğini de eklemektedir.

[11] "... kimisi de Göklerin Egemenliği uğruna kendini hadım sayar" (Matta, 19:12). Bu olay 210'dan önce yaşanmıştı.

nüfuz etti. Origenes'in teolojik sistemi dahiyane bir kurguya sahipti ve daha sonraki kuşakları da çok etkilemişti. Ama, göreceğimiz gibi, fazla cüretkâr bazı spekülasyonları kötü niyetli yorumlara da açıktı. Origenes'e göre, aşkın ve anlaşılması olanaksız Baba Tanrı, sureti olan ve hem anlaşılır hem de anlaşılmaz nitelikteki Oğul'u ezeli ve ebedi olarak yaratır. Tanrı, Logos aracılığıyla çok sayıda saf ruh yaratır (*logikoi*) ve onlara yaşam ve bilgi bağışlar. Ama İsa dışındaki tüm saf ruhlar Tanrı'dan uzaklaşır. Origenes bu uzaklaşmanın kesin nedenini açıklamaz. İhmalden, can sıkıntısından, unutkanlıktan söz eder. Sonuç olarak kriz, saf ruhların masumiyetiyle açıklanır. Onlar Tanrı'dan uzaklaştıkça "canlar"a dönüşür (*psykhai;* krş. *De principiis*, II. 8. 3) ve Baba onları günahlarının ağırlığıyla orantılı somut bedenlerle donatır: meleki bedenler, insani bedenler veya şeytani bedenler.

O zaman bu gökten düşmüş canlar, hür iradeleriyle ve aynı zamanda Tanrı'nın lütfu sayesinde, sonunda onları yeniden Tanrı'ya yaklaştıracak hac yolculuğuna başlar. Gerçekten de Origenes, ilk günahın ardından canın iyi ile kötü arasında tercih yapma özgürlüğünü kaybetmediği kanısındadır.[12] Her şeyi bilen Tanrı özgürlüğümüzün getireceği davranışları önceden bilir (*Dua Üzerine*, V-VII). Özgürlüğün kefaret ödeyici işlevini vurgulayan Origenes, Gnostiklerin ve bazı putperest filozofların kaderciliğini yadsır. Bedenin bir ceza olduğu doğrudur gerçi, ama aynı zamanda beden, Tanrı'nın Kendisi olarak tezahür etmesinin aracı ve göğe doğru yükselen ruhun desteğidir.

Evrensel dram, ruhun Tanrı'ya doğru yaptığı hac yolculuğu sırasında verdiği sınavlar aracılığıyla masumiyetten deneyime geçiş olarak tanımlanabilir. Selamet ilk baştaki mükemmelliğe dönüşle, *apokatastasis*'le ("her şeyin onarımı") eşdeğerlidir. Ama bu nihai mükemmellik başlangıçtakinden üstündür; çünkü bir daha zedelenmesi olanaksızdır, dolayısıyla kesindir (*De princ.*, II. 11. 7). O anda canlar "diriliş bedenleri"ne sahip olacaktır. Hıristiyanın ruhsal güzergâhı seyahat, doğal büyüme ve kötülüğe karşı savaş metaforlarıyla hayranlık veren bir üslupla betimlenmiştir. Son olarak Origenes mükemmel Hıristiyanın Tanrı'yı bilebileceği ve aşk yoluyla onunla birleşebileceği kanısındaydı.[13]

Hayattayken de eleştirilen Origenes, ölümünden uzun süre sonra bazı teologla-

---

[12] Bu düşünce Pelagius tarafından da yeniden işlenecektir; bkz. daha ileride § 255.

[13] Bkz. "Sources Chrétiennes," c. 252, 253, 268, 269'da *De principiis*'in tıpkıbasımı ve çevirisi. Çevrilmiş ve yorumlanmış metinler seçkisi son olarak Rowan A. Greer, *Origen*'de verilmiştir. Teolojik sistemi hakkında, krş. *a.g.y.*, s. 7-28.

rın saldırısına uğradı ve İmparator Iustinianos'un isteği üzerine 553'te toplanan Beşinci Ökümenik Konsil'de kesin bir biçimde mahkûm edildi. Özellikle antropolojisi ve *apokatastasis* anlayışı birçok teoloğu rahatsız ediyordu. Hıristiyan teologdan çok, filozof ve Gnostik olmakla suçlanıyordu. *Apokatastasis* evrensel selameti gerektirdiği için, Şeytan'ın da selamete ereceği anlamına geliyordu; üstelik İsa'nın eserini kozmik türde bir süreçle bütünleştiriyordu. Ama Origenes'in eserlerini yazdığı çağı ve özellikle de ortaya koyduğu sentezin geçici niteliğini hesaba katmak gerekir. O kendisini tamamen kilisenin hizmetine adadığı kanısındaydı; net ve kararlı birçok açıklamasının yanı sıra,[14] şehit oluş biçimi de zaten bunu kanıtlamaktadır. Ne yazık ki Origenes'in çok sayıda eserinin kaybolması kimi zaman onun kendi düşünceleriyle "Origenesçiler"in düşüncelerini ayırt etmeyi güçleştirmektedir. Bununla birlikte, kilise hiyerarşisinin bir bölümünün ona karşı beslediği kuşkuya karşın, Kapadokyalı Babalar üzerinde etkisi olmuştur. Büyük Basilius, Nazianz'lı Gregorius ve Nissa'lı Gregorius sayesinde, Origenes'in teolojik düşüncelerinin özü kilise içinde korunabilmişti. Kapadokyalılar aracılığıyla Pontoslu Evagrios'u, Sahte-Areopagus'u ve Kassianos'lu Yuhanna'yı (Ioannes Kassianos), özellikle de Hıristiyan mistik deneyimi ve manastır yaşamı anlayışları bakımından etkiledi.

Ama Origenes'in kesin olarak mahkûm edilmesi kiliseyi özellikle de Hıristiyan teolojisini diğer dinsel düşünce sistemleriyle diyaloğa girerek (örneğin Hint dinsel düşüncesiyle) evrenselciliğini güçlendirme konusundaki benzersiz bir olanaktan yoksun bıraktı. *Apokatastasis* görüşü, beraberinde getirdiği tüm gözü pek sonuçlarla birlikte, en büyük eskatoloji yaratımları arasında yer alır.[15]

**255. Augustinus'un Polemikleri. Lütuf ve Kader Öğretisi—** 397'de piskoposluğa getirildikten birkaç yıl sonra Augustinus *İtiraflar*'ını kaleme aldı. Gençliğinin fazla canlı anılarının baskısı altındaydı, "işlediği günahların ağırlığı nedeniyle derin bir ürküntü" içindeydi (X. 43. 10). Çünkü "düşman irademi kırdı; onu bir zincire dönüştürüp kıskıvrak bağladı beni" (VIII. 5. 1). Bu eserin kurgusu bir tedavi niteliğindedir: Kendisiyle barışma yönünde bir çabadır. Bu hem ruhsal bir özyaşamöyküsü hem de Augustinus'un Tanrı'nın doğasının sırrına ermeye çalıştığı uzun bir du-

---

[14] Örneğin *De principiis*, I, prag. 2: "İnanılması gereken tek hakikatin kilise ve havariler geleneğiyle asla çelişmeyen hakikat olduğunu açıklıyoruz."

[15] Bin yıl sonra Batı Kilisesi Gioachino da Fiore ve Üstat Eckhart'ın gözü pek spekülasyonlarına direnecek ve o çağda yaşayanları bunlardan yararlandırma olanağını yitirecekti.

adır. "Ben toz ve külüm yalnızca, ama bırak da konuşayım! İnsanlara değil, senin affediciliğine sesleniyorum" (I. 6. 7). Tanrı'ya yakararak seslenir: "gönlümün Tanrı'sı" "Ey benim geç gelen sevincim, *Deus dulcedo mea*." "Ne istersen buyur bana!" "sevdiğimi ver."[16] Augustinus gençlik günahlarına ve dramlarına –armut hırsızlığı, bir metresini terk etmesi, bir dostunun ölümünün ardından kapıldığı umutsuzluk– anıöykü olarak taşıdıkları ilginçlik açısından değil, Tanrı'ya açılmak ve böylece suçların ağırlığını daha iyi anlamak için değinir. *İtiraflar*'ın duygusal üslubu Francesco Petrarca'yı ve sonraki yüzyılların yazarlarını etkilediği gibi, günümüzün okurlarını da hâlâ sarsmaktadır.[17] Zaten Augustinus'un günümüzde de tüm dünyada ilgiyle okunmaya devam edilen tek eseri budur. Sık sık yinelendiği gibi, *İtiraflar* "ilk modern kitaptır."

Ama V. yüzyılın kilisesi için Augustinus'un yeri, *İtiraflar*'ın yazarı olmaktan çok daha öteydi. O öncelikle büyük teolog ve sapkın akımlarla ayrılıkçı mezheplerin saygın eleştirmeniydi. İlk polemikleri Maniheistler ve Donatusçuları hedefliyordu. Augustinus gençliğinde Mani'den etkilenmişti, çünkü dualist anlayış kötülüğün kökenini ve sınırsız görünen gücünü açıklama olanağı veriyordu. Bir süredir Maniheizmi yadsımıştı, ama kötülük sorunu onu hâlâ rahatsız ediyordu. Büyük Basilius'tan başlayarak Hıristiyan teologlar bu sorunu, kötülüğün ontolojik gerçekliğini yadsıyarak çözümlemişti. Basilius kötülüğü, "iyilik yokluğu" diye tanımlıyordu. "Dolayısıyla kötülük kendine özgü bir tözde içkin değildir, ruhun sakatlanması sonucunda ortaya çıkar" (*Heksameron*, II. 5). Aynı şekilde Bosralı Titus'a (ö. 370) ve Yuhanna Krisostomos'a (y. 344-407) göre de, kötülük "iyiliğin yokluğu"ydu (*steresis, privatio boni*).

Augustinus, 388 ile 399 arasında Maniheizme karşı kaleme aldığı beş eserinde aynı kanıtları yineledi. Tanrı'nın yarattığı her şey *gerçektir*, varlığın parçasıdır, dolayısıyla *iyidir*. Kötülük bir töz değildir, çünkü içinde iyinin en küçük izi bile yoktur. Tanrı'nın birliğini, gücünün her şeye yeterliğini ve iyiliğini, dünyada kötülüğün varlığıyla bağıntısını kopararak kurtarmaya çalışmak umutsuz bir çabadır.

---

[16] Bkz. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, s. 167, 180'deki referanslar. Eserin başlığı, *İtiraflar* (*Confessiones*), bile önemlidir: Augustinus'a göre *confessio* kendini suçlamak, Tanrı'yı övmek" anlamına gelir, *a.g.y.*, s. 175.

[17] Şu meşhur bölüm özellikle Petrarca'dan sonra zikredilmeye başlanır: "Henüz âşık değildim, ama aşka âşıktım ... Âşık olmak için fırsat kollamaya başladım, çünkü sevmek İdea'sını deli gibi seviyordum" (III. 1. 1).

(Doğu Avrupa ve Orta Asya'nın kozmogonik efsanelerinde de Tanrı'nın kötülüğün ortaya çıkışıyla bağıntısını koparmak yönünde benzer bir çabaya tanık olmuştuk, krş. § 251). *Privatio boni* öğretisi Hıristiyan teologları günümüzde bile uğraştırmaktadır; ama müminler kitlesi tarafından asla anlaşılmamış ve paylaşılmamıştır. Augustinus'ta Maniheizm karşıtı polemik insanın mutlak günahkârlığı anlayışını katılaştırmasına katkıda bulunmuştur;[18] onun lütuf teolojisinde Maniheist maddeciliğin ve kötümserliğin bazı izlerine rastlanmaktadır (krş. 255'in devamı).

Numidya'lı bir piskopos olan Donatus'un başını çektiği mezhep ayrılığı 311 ve 312 yıllarında, Diocletianus'un baskılarını izleyen barış döneminde ortaya çıktı. Donatusçular, baskı döneminde şu ya da bu biçimde sarsılan ruhban sınıfı üyelerini kiliselerinden dışlamışlardı. Sakramentleri yöneten kişi günah işlemişse, bu sakramentlerle sağlanması beklenen lütuf aracılığının zedeleneceğini düşünüyorlardı. Augustinus, bununla birlikte kilisenin kutsallığının ruhban sınıfının ve müminlerin mükemmelliğine değil, sakramentlerle aktarılan lütfa dayandığını söyleyerek yanıtladı onları; zaten sakramentlerin selamete erdirici erdemi de sakramentleri alanın imanına bağlı değildi. Augustinus bir mezhep ayrılığından sakınabilmek için yıllar boyunca Donatusçuları kiliseyle uzlaştırmaya uğraştı, ama başarılı olamadı.

Girdiği en sert ve yan etkileri en geniş polemik, Pelagius'a ve tilmizlerine karşıydı. Yaşı oldukça ilerlemiş bu Britanyalı keşiş 400'de Roma'ya geldi. Hıristiyanların tavırları ve ahlakı onu öfkelendirdi ve onları düzeltmeye çabaladı. Çileci bağnazlığı ve bilgeliğiyle kısa sürede büyük bir saygınlık kazandı. 410'da birkaç tilmiziyle birlikte Kuzey Afrika'ya sığındı, ama Augustinus'la buluşmayı başaramadı. O zaman doğu eyaletlerine doğru yöneldi ve oralarda da Roma'daki başarısını yineledi ve 418 ile 420 arasında öldü.

Pelagius'un, insan aklının ve özellikle de iradesinin olanaklarına sınırsız bir güveni vardı. Öğretisine göre, her Hıristiyan erdemli yaşayarak ve çileciliği uygulayarak mükemmelliğe, dolayısıyla azizlik mertebesine erişebilirdi. Günahlarından yalnızca insan sorumluydu, çünkü iyilik yapma ve kötülükten kaçınma yetisine sahipti; başka bir deyişle özgürlüğü, "hür iradesi" vardı. Bu nedenle Pelagius ilk günahın Âdem'in ardılları tarafından da kendiliğinden ve evrensel olarak paylaşıldığı düşüncesini kabul etmedi. "Eğer günah insanda doğuştan varsa o zaman gayri iradidir; eğer iradiyse o zaman doğuştan değildir." Çocukların vaftiz edilmesinin ama-

[18] Ana metinler Claude Tresmontant tarafından Fransızcaya çevrilip yorumlanmıştır. *La métaphysique du christianisme*, s. 528-549.

cı ilk günahı temizlemek değil, yeni doğan bebeği İsa Mesih'e takdis ettirmektir. Pelagius'a göre lütuf, Tanrı'nın Kutsal Yasa ve özellikle de İsa Mesih aracılığıyla gönderdiği vahiylerdedir. İsa Mesih'in öğretisi Hıristiyanların öykünebileceği bir model oluşturmaktadır. Sonuç olarak Pelagius'un teolojisinde, insan bir anlamda kendi selametinin mimarı olarak ortaya çıkmaktadır.[19]

Pelagiusçuluğun tarihi kısa, ama oldukça çalkantılıdır. Pelagius çeşitli sinodlar[Ω] ve konsiller tarafından defalarca aforoz edilip, sonra yeniden aklanmıştır. Pelagiusçuluk kesin olarak ancak 579'da, Orange Konsili'nde, özellikle Augustinus'un 413 ilâ 430 arasında kaleme aldığı çürütme metinlerine dayanılarak mahkûm edilmiştir. Augustinus, tıpkı Donatusçulara karşı giriştiği polemikte olduğu gibi, önce Pelagius'un önerdiği çileci bağnazlığa ve ahlaki mükemmelliyetçiliğe saldırdı. Onun zaferi aslında kilisenin ortalama ruhban dışı cemaatinin kanaatkârlık ve reform idealine karşı kazandığı zaferdi.[20] Augustinus'un lütfa, dolayısıyla Tanrı'nın mutlak gücüne verdiği belirleyici önem Tevrat geleneğini sahipleniyor ve halk dindarlığını rahatsız etmiyordu. Kader öğretisi ise özellikle seçkinlerin ilgisini çekiyordu.

Origenes, takdir-i ilahinin (yani Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesinin), insanın tam bir özgürlük içinde gerçekleştirdiği ve sorumluluğunu taşıdığı davranışlarının nedeni olmadığını daha önce de savunmuştu (krş. § 254). Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi, ama bunun insanın özgürlüğünü de engellememesi dogmasından kader teolojisine geçiş ilk günahın *theologoumenon*'uyla[Φ] sonuçlanır. Ambrosius, İsa Mesih'in bakirliği anlayışıyla ilk günahın cinsel birleşme yoluyla aktarıldığı düşüncesi arasındaki nedensellik bağıntısına daha önce dikkat çekmişti. Kiprianus'a göre (200-258), çocukların vaftiz edilmesi ilk günahı sildiği için gerekliydi.

Augustinus öncüllerinin düşüncelerini yeniden ele alır, sürdürür ve derinleşti-

---

[19] Anlaşıldığı kadarıyla onun en parlak öğrencisi olan Celestius, Pelagius'un savlarını daha da katılaştırmıştır. 411 veya 412'de bu sapkın akımı çürüten Milanolu Paulinus'a göre Pelagiusçuluk Âdem'in ölümlü olarak yaratıldığını ve günah işlememiş olsa da öleceğini savunuyordu; günahı tüm insan türünü değil, sadece Âdem'i lekelemişti; çocuklar, Âdem'in cennetten kovulmadan önceki halindeydi; üstelik İsa Mesih'ten önce de hiçbir günah işlememiş, tamamen temiz insanlar var olmuştu.

[Ω] Sinod: Dinsel konuları görüşmek ve bir karara bağlamak amacıyla yapılan resmi toplantı-özellikle Yahudi konsilleri için kullanılan bir terimdir –yn.

[20] Krş. Peter Brown, *Augustine of Hippo*, s. 348.

[Φ] *Theologoumenon* (çoğ. *theologoumene*): Belirli bir dogmaya karşı olarak ileri sürülen ve kişisel bir düşünceyi yansıtan teolojik sözler –yn.

rir. Özellikle tanrısal lütfun Tanrı'nın hiçbir dış gereklilik olmaksızın davranma özgürlüğü olduğu üzerinde durur. Madem ki Tanrı her şeye egemendir –her şey onun tarafından *hiçten* yaratılmıştır– lütfu da egemendir. Bu tanrısal egemenlik, gücü her şeye yeterlik ve lütuf anlayışı en eksiksiz ifadesini kader öğretisinde bulur. Augustinus kaderi "Tanrı'nın gelecekteki işlerini yolundan saptırılamayacak ve değiştirilemeyecek şekilde düzenlemesi" olarak tanımlar (*Perseverantia*, 17. 41). Ama kaderin, diye ekler Augustinus, putperestliğin fatalizmiyle hiçbir ilişkisi yoktur: Tanrı, gazabını göstermek ve gücünü kanıtlamak için cezalandırır. Evrensel tarih, onun davranışlarının sahnelendiği arenadır. Bazı insanlara ebedi yaşam, bazılarına ise ebedi lanetlenme verilir; vaftiz edilmeden ölen çocuklar da bu ikinci kategoride yer alır. Augustinus, –cennet ve cehennemdeki– bu çifte kaderin anlaşılmazlığını kabul eder. İlk günah, üreme yoluyla aktarıldığı için,[21] yaşamın kendisi gibi evrensel ve kaçınılmazdır. Son tahlilde kilise, kaderleri dünya yaratılmadan önce belirlenmiş değişmez sayıda azizden ibarettir.

Kendisini polemiğin hızına kaptıran Augustinus, Katolik Kilisesi tarafından bütünüyle kabul edilmese de, Batı teoloji çevrelerinde sonu gelmez tartışmalara yol açan bazı savlar da dile getirdi. Bu katı teoloji, putperest fatalizmiyle karşılaştırıldı. Üstelik Augustinusçu kader anlayışı, Tanrı'nın *tüm* insanların selametini istediğini belirten Hıristiyan evrenselciliğini de bozuyordu. Onun lütuf öğretisine değil, lütfun özel bir kader kuramıyla özdeşleştirilmesine karşı çıkılıyordu; Tanrı'nın her şeyi önceden bilmesi öğretisinin Augustinusçu kader yorumunun yarattığı itirazları bertaraf ettiğine dikkat çekiliyordu haklı olarak.[22]

Büyük bir çağdaş Katolik teoloğun vardığı sonuçları da belirtelim: "Augustinus Maniheizme karşı insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu savundu. Augustinus Maniheistleri, kötülüğün sorumluluğunu mitsel bir "yaradılış"ın veya "kurucu ilke"nin sırtına yüklemekle suçladı. Bu bağlamda Augustinus'un yaptığı olumlu ve Hıristiyancadır. Ama Augustinus'un bunun yerine önerdiği kuram tamamen tatmin edici midir? Augustinus'un kendisinden sonra gelen kuşaklara ilk günahla ilgili aktardığı tasvir de aynı eleştiriye açık değil midir? İnsanın bugün yaptığı kötülükten ... Augustinusçu varsayıma göre, hâlâ bugün yaşayan insan mı sorumludur? Yoksa

---

[21] Jaroslav Pelikan, zührevi bir hastalık gibi diye not düşer, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, s. 300.

[22] Bkz. Pelikan'ın son derece yerinde gözlemleri, *a.g.y.*, s. 325-326 ve genel olarak Doğa ve İnayet hakkındaki bölümü, s. 278-331.

sorumlu, ilk çiftin işlediği günahla ona "aktarılmış" kötü, ahlaksız bir "yaradılış' mıdır?.... Aziz Augustinus'un bize söylediğine göre, ilk insanla birlikte günah *alışkanlığı* insanlığın tenine sinmiştir. Bu, günahın kalıtımsallığı konusunda fiziksel ve tam da bu nedenle determinist bir maddeci anlayış değil midir? İnsanın üzerinde biyolojik yönü ağır basmaz ve yeni doğan çocuğun ne dokularında ne de ruhunda günah kayıtlıdır. Çocuk günahın kalıtımsallığını *sonradan*, göreceği eğitim ... benimseyeceği zihinsel biçimler ve ahlaki şemalar yoluyla *alacaktır*. Augustinus'un, vaftiz edilmeden ölen çocukların lanetleneceğine ilişkin ürkütücü kuramı kilise içindek en büyük dehaların, en büyük din âlimlerinin bile zıt ve korkutucu görünümler taşıyabileceğini göstermektedir.... Biz onaltı yüzyıldır kilisede Aziz Augustinus'ur yüceliğinin ve zaafının meyvelerini ve yükünü taşıyoruz."[23]

**256. Azizperestlik: *Martyria*,* Kutsal Emanetler, Hac—** Augustinus uzun süre din şehidi tapımına karşı çıktı. Azizlerin gerçekleştirdiği mucizelere pek inanmıyo ve kutsal emanet ticaretini kınıyordu.[24] Ama Aziz Stefanus'un kutsal emanetlerinir 425'te Hippo'ya nakledilmesi ve bunlar sayesinde gerçekleşen mucizevi iyileşmele üzerine bu görüşünü değiştirdi. 425 ile 430 arasında verdiği vaazlarda ve *Tanr Devleti*'nin XXII. kitabında Augustinus kutsal emanetlere hürmet gösterilmesin onaylayıp gerekçelendirir ve onların mucizelerini özenle kaydeder.[25]

Din şehidi tapımı II. yüzyılın sonundan beri kilise tarafından uygulanıyor ve kabul ediliyordu. Ama İsa Mesih'in "şahitleri"nin kutsal emanetleri Konstantinus'ur kurduğu barış döneminden sonra ve büyük baskılar sırasında kaygı verici bir önen kazandı. Bazı piskoposlar bu aşırı tapınmada putperestliğin yeniden şiddetlenmes tehlikesini görüyorlardı. Gerçekten de putperestlerin cenaze uygulamalarıyla Hıristiyanların ölüler tapımı arasında bir süreklilik söz konusudur; defin günü ve he ölüm yıldönümünde mezarın yanında verilen ziyafetler bunun bir örneğidir. Am bu arkaik ritüelin "Hıristiyanlaştırılması" çok geçmeden kendini hissettirir: Hıristi

[23] Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme*, s. 611. Yazar dipnot 40'ta, Leibniz'i sorunsalın hiç gelişmediğini gösteren bir metnini alıntılıyor: "Nasıl olur da ruh güncel günahların kökü olan ilk günahla, Tanrı haksızlık ederek onu bu günaha tabi kılmasa, kirlenmi olabilir?" vb (*Essais de Théodicée*, 86).

* *Martyria*: Bir din şehidinin anısına inşa edilen türbe, şapel veya kiliseler –yn.

[24] 401'e doğru "din şehitlerinin uzuvlarını –bunlar gerçekten şehit bile olsa– satan" bazı keşişleri ayıplar; *De opere monachorum*, aktaran Victor Saxer, *Morts, martyrs, reliques*, s. 240.

[25] Krş., *a.g.y.*, s. 255 vd.

yanlara göre mezarın yanında verilen ziyafet cennetteki eskatolojik şölenin ön habercisidir. Din şehidi tapımı da bu geleneğin uzantısıdır; şu farkla ki, artık aile içi bir tören değil, tüm cemaati ilgilendiren ve piskoposun huzurunda cereyan eden bir tören söz konusudur. Üstelik din şehidi tapımı Hıristiyan olmayan toplumlarda bilinmeyen yeni bir öğe de içermektedir. Din şehitleri insanlık halini aşmışlar, kendilerini Mesih için feda etmişlerdi ve hem Tanrı'nın huzurunda, gökyüzünde hem de burada, yeryüzündeydiler. Onların emanetleri kutsalı barındırıyordu. Din şehitleri Tanrı nezdinde aracılık edebilmekle kalmıyor –zira onlar Tanrı'nın "dostları"ydı– kutsal emanetleri de mucizeler yaratabiliyor, heyecan verici sağaltmalar sağlıyorlardı. Din şehitlerinin mezarları ve kutsal emanetleri gökyüzünün yeryüzü ile iletişime girdiği ayrıcalıklı ve aykırı bir yer oluşturuyordu.[26]

Burada kahramanlar tapımıyla bir benzerlik aramak mutlaka gerekli değildir. Putperestlerde iki tapım –tanrılar ve kahramanlar tapımı– açık bir biçimde birbirinden ayrılıyordu (krş. § 95). Kahraman ölümlü oluşuyla tanrılardan kesin bir biçimde ayrılmıştı; din şehidinin cesedi ise ona tapınanları Tanrı'ya yaklaştırıyordu. Bedenin bu dinsel yüceltimi bir anlamda bedenlenme öğretisiyle uyumluydu. Madem ki Tanrı İsa Mesih'te bedenlenmişti, Tanrı adına işkence görüp öldürülen her şehit bedeniyle kutlu kılınmış oluyordu. Emanetlerin kutsallığı efkaristiya *mysteria*'sıyla ilkel bir koşutluk gösteriyordu. Ekmek ve şarabın İsa Mesih'in bedenine ve kanına dönüşmesi gibi, din şehidinin cesedi de onun ibret alınası ölümüyle kutlu kılınıyordu; tam bir *imitatio Christi* söz konusuydu. Din şehidinin cesedinin sınırsız parçalanışı ve kutsal emanetleri sonsuz sayıda çoğaltmanın mümkün olması da bu yönde bir benzeştirmeyi destekliyordu: azizin mezarı veya cesediyle temas içinde olduğu kabul edilen giysiler, nesneler, yağ veya kum.

Tapım VI. yüzyılda hatırı sayılır bir yaygınlığa erişti. Bu aşırı tapınma biçimi Doğu İmparatorluğu'ndaki kilise yetkilileri açısından kimi zaman can sıkıcı boyutlara ulaştı. IV. ve V. yüzyıllarda Suriye'de iki tür kilise vardı: Bazilikalar ve *martyria*'lar,[27] yani "din şehidi kiliseleri." Kubbeleriyle ayırt edilen bu din şehidi kiliselerinin[28] merkezinde, azize adanan bir sunak bulunuyor, bunun içinde söz konusu azizin kutsal emanetleri yer alıyordu. Uzun süre ve ruhban sınıfının tüm direnişine karşın, bu merkezi sunağın (*mensa*) çevresinde özel törenler, özellikle de kurban tö-

---

26 Peter Brown, *The Cult of the Saints*, s. 3 vd.

27 Bkz. özellikle H. Grabar, *Martyrium*.

28 Krş. E. Baldwin Smith, *The Dome*, s. 95 vd.

renleri yapılıyor, din şehidinin onuruna dualar edilip, ilahiler söyleniyordu. Tapım, şafak sökene kadar süren uzun gece nöbetlerini de içeriyordu. Bu kuşkusuz heyecan verici ve dokunaklı bir törendi; çünkü müminlerin hepsi bir mucize bekliyordu. *Mensa*'nın çevresinde şölenler veriliyor, ziyafetler düzenleniyordu.[29] Kilise yetkilileri azizlere tapınılmasını ve kutsal emanet tapımını İsa Mesih'in hizmetine bağımlı kılmaya uğraştılar bıkıp usanmadan. Sonunda V. ve VI. yüzyıllarda birçok bazilika kutsal emanetler edindi; bazılarında kilisenin içinde bu emanetlerin onuruna özel bir şapel, bir *martyrium*[*] inşa edilmişti. Aynı zamanda *martyrium*'ların aşama aşama düzenli kiliselere dönüşmesine tanık olundu.[30]

Aynı dönemde –IV. yüzyıl sonundan VI. yüzyıla kadar– kutsal emanetlerin yüceltilmesi Batı İmparatorluğu'nun da tamamına yayıldı. Ama tapım piskoposlar tarafından genelde denetleniyor, hatta teşvik ediliyordu; piskoposlar bu halk coşkusunun (Peter Brown'ın deyimiyle) *impresario*'ları gibi davranıyorlardı. Din şehidi kabirleri, mezarlık alanlarında giderek görkemli bir hal alan yapılara dönüştü ve kentlerin sınırlarındaki bu yatırlar bölgenin dinsel yaşamının merkezi oldu. Mezarlıklar daha önce hiç görülmemiş bir saygınlığa sahip olmuştu. Nola'lı Pavlinus (Nola'lı Paulinus), Aziz Felix'in (Nola'lı Felix) mezarının çevresinde bir yapı külliyesi inşa ettiği için gurur duyuyordu; bu külliye o boyutlardaydı ki, yabancılar onu ayrı bir kent sanıyordu. Piskoposların gücü "kent dışındaki bu yeni kentler"den kaynaklanıyordu.[31] Aziz Hiyeronimus'un yazdığı gibi, azizlere tapınırken, "kent adres değiştirmişti."[32]

Tıpkı Doğuda olduğu gibi, birçok tören eksiksiz birer ayin ve ziyaretgâha dönüşmüş mezarların yanında yapılıyordu. Ayin alayları ve ziyaretler Akdeniz dinsel

---

[29] Bu inatçı âdet kilise'nin karşı çıkmasına rağmen sürmüştür. 692'de Trullo Konsili, şölenleri ve sunak üzerinde yemek hazırlanmasını yeniden yasakladı.

[*] *Martyrium* ya da *martyrion*: İsa'nın yaşamıyla ilgili bir olayın geçtiği bir yerde ya da bir din şehidinin mezarı üzerine inşa edilen erken dönem Hıristiyanlık yapısı– yn.

[30] E. B. Smith, *a.g.y.*, s. 151, 137.

[31] Bkz. P. Brown, *a.g.y.*, s. 8'deki metinler.

[32] *Movetur urbs sedibus suis* (*Ep.*, 107, 1); Brown, s. 42. "Kent dışındaki bu kentler" Malta'nın megalitik nekropollerine, öncelikle de meşhur Hal Salfieni nekropolüne (bkz. c. I, s. 151), benzetilebilir. Bu megalit törensel merkezlerin sadece nekropol olmadığı, ayinlerde ve diğer ritüellerde kullanılan şapeller, tapınaklar ve taraçalar da içerdiği düşünülürse, bu benzerlik iyice belirginleşir. Yine de böyle bir yapısal benzerliğin inançların da benzerliği anlamına gelmediğini ekleyelim.

tarihindeki benzersiz bir buluşu temsil eder. Nitekim Hıristiyanlık kamusal törenlerde kadınlara ve yoksullara da yer açmıştı. Ritüel niteliğindeki geçitler ve ayin alayları cinsel ve toplumsal ayrımların ortadan kalkmasını yansıtıyordu; erkekleri ve kadınları, aristokratları ve köleleri, zenginleri ve yoksulları, yerlileri ve yabancıları bir araya getiriyorlardı. Kutsal emanetler resmi olarak bir kente sokulurken, imparator için düzenlenen türden selamlanma törenleriyle karşılanıyordu.

Bir düşün veya bir görünün ardından gelen her kutsal emanet keşfi (*inventio*) büyük bir dinsel coşku yaratıyordu: Bu keşif tanrısal bir affın muştusu olarak kabul ediliyordu.[33] Böyle bir olay kilise tartışmalarında belirleyici rol oynayabiliyordu. Ambrosius'un şehit azizler Gervase ve Protaise'nin emanetlerini bulması buna bir örnektir. İmparatoriçe İustiniana yeni bazilikanın Ariusçuların kullanımına ayrılmasını istiyordu, ama Ambrosius emanetleri sunağın altına yerleştirerek davayı kazandı.

Azizler tapımı özellikle çileci çevrelerde gelişti.[34] Nola'lı Pavlinus'a göre, Aziz Felix *patronus* ve *amicus*'tu; onun öldüğü gün Pavlinus için ikinci doğum günü olmuştu. Mezarın yanında din şehidinin *Passio*'su okunuyordu. Örnek olaylar oluşturan yaşamının ve ölümünün bu şekilde yeniden güncellenmesi yoluyla zaman ortadan kaldırılıyor ve aziz yeniden var oluyordu ve kalabalık yeni mucizeler bekliyordu: sağaltmalar, cinlerin bedenden kovulması, düşmanlara karşı koruma. Ama her Hıristiyanın ideali *ad sanctus* [kutsala] gömülmekti. Herkes mezarını azizin yattığı yerin mümkün olduğunca yakınına yerleştirmeye çalışıyor, kıyamet günü geldiğinde azizin, merhumu Tanrı'nın huzurunda savunacağı umuluyordu. *Martyria*'lardan veya hemen yakınlarından, iç içe girmiş çok sayıda mezar çıkarılmıştır.

Kutsal emanetlerin sınırsız biçimde parçalara ayrılması ve imparatorluğun bir ucundan diğerine *translatio*'su [nakil] Hıristiyanlığın yayılmasına ve toplu Hıristiyanlık deneyiminde birliğin sağlanmasına hizmet etti. Gerçi istismarlar, sahtekârlıklar, kilise ve siyaset rekabetleri zaman içinde arttı. Kutsal emanetlere oldukça ender rastlanan Galya ve Germanya'ya bu emanetler başka yerlerden, özellikle de Roma'dan getiriliyordu. İlk Karolenjlerin saltanatı sırasında (740-840), çok sayıda Roma azizi ve din şehidini Batıya taşındı. IX. yüzyılın sonuna doğru tüm kiliselerin elinde kutsal emanetler bulunduğu tahmin edilmektedir.[35]

---

[33] Krş. Brown, *a.g.y.*, s. 92.

[34] Brown, *a.g.y.*, s. 67.

[35] Krş. Patrick J. Geary, "The Ninth Century Relic Trade," s. 10 vd. Papalar bu nakilleri seve se-

Kutsal emanetler tapımı, zaman içinde ona egemen olan "popüler" niteliğine karşın, belli bir yücelikten de yoksun değildir. Son tahlilde *maddenin aşkın dönüşümünü* yansıtmakta, bir anlamda Teilhard de Chardin'in gözü pek kuramlarının habercisi olmaktadır. Diğer yandan kutsal emanet tapımı müminlerin ateşli inançları içinde yalnızca gökle yeri birbirine değil, insanları da Tanrı'ya yaklaştırıyordu; çünkü kutsal emanetlerin "keşfedilmesi"ni (*inventio*) sağlayan ve mucizelere izin veren hep Tanrı'ydı. Ayrıca bu tapıma içkin çelişkiler (örneğin din şehidinin hem cennette hem mezarında veya bedeninin bir parçasında var olması) müminleri paradoksal düşünceye yakınlaştırıyordu. Nitekim kutsal emanetlere tapınma Bedenlenme, Teslis dogmalarının ve sakrament teolojisinin "basitleştirilmiş (yani ruhbandan olmayanların da anlayabileceği) bir koşutu" olarak değerlendirilebilir.

**257. Doğu Kilisesi ve Bizans Teolojisinin Atılımı—** IV. yüzyıl boyunca Batı ve Doğu kiliseleri arasında bazı farklılıklar belirginleşmeye başlar. Örneğin Bizans Kilisesi, hiyerarşide piskoposlardan ve metropolitlerden üstün bir basamak olan patriklik kurumunu yerleştirir. Konstantinopolis Konsili'nde (381) Doğu Kilisesi dört yetkili bölgeden oluştuğunu ve bunların her birinin kendi patriklik merkezine sahip olduğunu duyurur. Kimi zaman Konstantinopolis –veya dolaylı olarak imparator– ile Roma arasındaki gerilim tehlikeli bir noktaya gelir. "İlk çağrılan" (dolayısıyla Aziz Petrus'a karşı bir önceliği olan) Aziz Andreas'ın kutsal emanetlerine sahip Konstantinopolis, Roma ile en azından eşit konumda bulunduğu iddiasındadır. Sonraki yüzyıllarda Hıristiyan teolojisine Hıristolojik veya kilise örgütlenmesine ilişkin kavgalar iki kiliseyi birçok kez karşı karşıya getirmiştir. Biz yalnızca kilise ayrılığına yol açanları hatırlatacağız (§ 302).

İlk Ökümenik konsillere "Papa"nın –bu unvan Siricius (384-399) tarafından onaylanmıştı; böylece kendisinin diğer piskoposların "birader"i değil, "baba"sı olduğunu ilan ediyordu– yalnızca birkaç temsilcisi katıldı. Ama Roma, Arius'un yeniden mahkûm edilmesini (İkinci Konsil, Konstantinopolis, 381) ve Nestorius'un mahkûm edilmesini (Üçüncü Konsil, Efes, 431) desteklemişti. Monofizitliğe karşı toplanan Dördüncü Konsil'de (Khalkedon, 451),[36] Papa I. Leo yeni iman simgesi ola-

ve kabul ediyordu, çünkü Roma kutsal emanetleri Roma'nın İmparatorluk başkenti ve Hıristiyanlığın merkezi olarak saygınlığını artırıyordu.

[36] Monofizitlere göre, İsa Mesih "iki farklı doğadan hareketle" (ilahi ve insani) yaratılmış olsa da, birleştikten sonra geriye bir tek doğa kalır; dolayısıyla "bedenlenen Söz'ün (*Logos*) doğa-

rak bir formül sunmuş ve bu, Aziz Kirillos'un düşüncesiyle uyuştuğu için, Doğulu Babalar tarafından da kabul görmüştü. "Tek ve aynı İsa Mesih, Oğul, Tanrı" vaaz ediliyordu; o "karışmamış, dönüşmemiş, ayrılmamış bir tek oğuldu; birlik iki yaradılışın farklılığını asla yok etmiyor, tam tersine her birinin nitelikleri tek bir kişide ve tek bir hipostazda birleştirilip korunuyordu."[37]

Bu formül klasik Hıristolojiyi tamamlıyor, ama Monofizitlerin ortaya attığı bazı sorunları yanıtsız bırakıyordu. Khalkedon'un simgesi, daha V. yüzyıl sona ermeden ve özellikle de VI. yüzyılda tepkilere yol açtı. Doğu Hıristiyanlığının bir bölümü tarafından *in toto* (bütün olarak) kabul edilmedi ve Monofizit kiliselerin ayrılmasını kaçınılmaz hale getirdi.[38] Monofizitçilik veya Monofizitçiliğinden kuşkulanılan bazı spekülasyonlar çevresinde yaşanan kavgalar yüzyıllar boyunca kısır ve can sıkıcı bir biçimde uzayıp gitti.

Şimdilik Doğu Kilisesine kendine özgü yapısını kazandıran bazı gelişmeleri belirtelim. İlk sırayı Bizans liturjisinin benzersiz atılımına, onun ayinsel görkemine, hem ritüel hem de sanatsal nitelikli ihtişamına vermek gerekir. Liturji, yalnızca erginlenmişlere özel bir *mysteria* gibi cereyan eder. Sahte-Areopagus tanrısal sırlara ereni (*mystagogie*) uyarır: "Tüm gizlerin içindeki kutsal gizleri küfür sayılacak biçimde ifşa etmekten sakın. Tedbirli ol ve tanrısal sırrın onurunu koru ..." (*Kilise Hiyerarşisi*, I. 1). İkonostasisin* perdeleri belli anlarda kapatılır; sonraki yüzyıllarda ikonostasis nefler[◆] den tamamen ayrılacaktır.

"Kilise içinin dört bölümü dört ana yönü simgeler. Kilisenin içi evrendir. Sunak, doğuda bulunan cennettir. Tapınağın Kral Kapısına "Cennetin Kapısı" da denirdi. Paskalya haftasında, bu kapı tüm ibadetler boyunca açık kalırdı; bu âdetin anlamı Paskalya Kanonu'nda açıkça izah edilmiştir: İsa Mesih mezarından kalktı ve bize cennetin kapılarını açtı. Batı ise tam tersine kıyamet gününü ve bedenlerin dirilmesini bekleyen ölülerin ebedi istirahatgâhlarının, büyük acı ve ölüm karanlıklarının bölgesidir. Yapının ortası yeryüzüdür. Kosmas İndicopleustes'in anlayışına göre,

---

sı tektir."

[37] Philip Schaff, *The Creeds of Christendom*, c. II, New York, 1919, s. 62.

[38] 5. ve 6. Konstantinopolis Konsılleri (553 ve 680) Monofizitlere ödünler verdi.

* İkonostasis: Bizans geleneğinin sürdürüldüğü Doğu kiliselerinde rahiplere ait bölümü ve apsisi orta neften ayıran taş veya ahşap bölme.

◆ Nef: Kilisede sunağa dik olarak uzanan ve birbirlerinden sütunlarla ayrılmış koridorlardan her birisi -yn.

yeryüzü dikdörtgen biçimindedir ve üstlerine bir kubbe bindirilmiş dört duvarla sınırlanmıştır. Bir kilisenin içindeki dört bölüm dört ana yönü simgeler."[39] Bizans Kilisesi, bir kozmos imgesi olarak, hem dünyayı canlandırır hem de onu kutsar.

Dinsel ilahi ve korolar, şair ve besteci Romanos Melodus (VI. yüzyıl) ile benzersiz bir ihtişama kavuşur. Ayini yönetenlerle müminler arasında aracılık rolünü üstlenen diyakozun önemini de vurgulamak gerek. Duaları diyakoz yönetir ve ayine katılanlara liturjinin en önemli anlarını o belirtir.

Ama Doğu Hıristiyanlığının en önemli yaratımları özellikle teoloji, öncelikle de mistik teoloji alanında kendisini gösterir. Bizans dinsel düşüncesinin yapısının, onun "özgünlüğünü" bir anlamda gizlediği doğrudur. Çünkü her din âlimi Babaların aktardığı öğretiyi aynen sürdürmek, korumak ve savunmak için büyük gayret gösterir. Teoloji değişmez bir olgudur. Yenilikler sapkın akımlar alanına girer; bidat" ve "küfür" deyimleri neredeyse eşanlamlıdır.[40] Dış görünüşteki (Babaların geliştirdiği düşüncelerin sürekli yinelenmesinden oluşan) bu tekdüzelik, bir donukluk ve kısırlık işareti olarak değerlendirilebilir – yüzyıllar boyunca böyle değerlendirilmiştir.

Bununla birlikte Doğu teolojisinin merkezi öğretisi, özellikle de insanın tanrılaşması (*theosis*) düşüncesi, Aziz Pavlus'a, Yuhanna'nın İncili'ne ve diğer Kutsal Kitap metinlerine dayansa da, çok büyük bir özgünlüğe sahiptir. Selamet ile tanrılaşma arasındaki bu eşdeğerlilik Bedenlenme *mysteria*'sından türetilir. Günahçıkarıcı Maksimus'a göre, Tanrı insanı, ilahi ve madde dışı bir çoğalma tarzıyla donatarak yaratmıştır; hem cinsellik hem de ölüm ilk günahın sonuçlarıdır. Logos'un bedenlenmesi *theosis*'i mümkün kılmıştır, ama onu gerçekleştiren her zaman Tanrı'nın lütfudur. Bu da Doğu Kilisesinde içsel duanın (daha sonra "kesintisiz dua"ya dönüşmüştür), tefekkür ve manastır yaşamının önemini açıklar. Tanrılaşmanın öncesinde bir mistik ışık deneyimi yer alır, ya da bu deneyim söz konusu sürece eşlik eder. Daha Çöl Babaları zamanında esrime ışıltılı görüngülerle tezahür ediyordu. Keşişler "tanrısal lütfun ışığıyla parıldar." Münzevi bir keşiş kendini tamamen dua etmeye verdiğinde, hücresi olduğu gibi ışığa boğulmuştu.[41] Aynı geleneğe (dua-mistik ışık-

---

[39] Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale*, s. 119; W. Wolska, *La Topographie chrétienne de Cosmos Indicopleustès* (Paris, 1962), s. 131 ve birçok yerde.

[40] Krş. Jaroslav Pelikan, *The Spirit of the Eastern Christendom*'daki çevrilmiş ve yorumlanmış metinler.

[41] Krş. *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 68 vd'da alıntılanmış ve yorumlanmış metinler.

*theosis*) bin yıl sonra Athos (Aynaroz) Dağı'nın Hesykhiacı keşişlerinde de rastlanır. Onların iddialarının –yaratılmadan var olan Işığın görüsünden yararlandıkları– yol açtığı polemik büyük düşünür Gregorius Palamas'a (XIV. yüzyıl) Tabor* nuru çevresinde mistik bir teoloji geliştirme fırsatını verir.

Doğu Kilisesinde, zıt gibi görünseler de birbirini tamamlayan ve zaman içinde güç kazanacak iki eğilime tanık olunur. Bir yanda, müminler topluluğunun *kilise cemaati* olarak taşıdığı değer ve oynadığı rol; diğer yanda, çileci ve mütefekkir keşişlerin saygın otoritesi. Batıda hiyerarşi mistiklere ve mütefekkirlere karşı temkinli bir tutumu benimserken, Doğuda müminler ve kilise yetkilileri nezdinde mistikler büyük itibar görecektir.

Batı teolojisi üzerinde Doğunun tek önemli etkisi, Dionysius'tan (veya Denys; Sahte-Areopagus) gelmiştir. Bu azizin gerçek kimliği ve yaşamöyküsü bilinmemektedir. Muhtemelen V. yüzyıldan Suriyeli bir keşiştir, ama Aziz Pavlus'la çağdaş olduğu sanıldığından neredeyse havarilerinkine denk bir otoriteye kavuşur. Sahte-Areopagus'un teolojisi Yeni Platonculuktan ve Nissa'lı Gregorius'tan esinlenir. Dionysius'a göre en üstün temel ilke –tarif edilemez olmasına karşın mutlak, şahsi ve gayri şahsi olanın ötesinde– bir varlıklar hiyerarşisi aracılığıyla görünebilir dünyayla ilintilidir. Teslis her şeyden önce Bir ve çok arasındaki nihai birliğin simgesidir. Dionysius böylelikle hem Monofizitçilikten hem de Khalkedon formüllerinden kaçınır. *Tanrısal Adlar*'da tanrısallığın tezahürlerini ve *Göksel Hiyerarşi*'de melek sınıfları aracılığıyla bu tanrısallığın ifadelerini inceler. Ama onun olağanüstü saygınlığını oluşturan asıl eser, küçük bir incelemedir: *Mistik Teoloji*. Hıristiyan mistisizminin tarihinde ilk kez, ruhun Tanrı'ya doğru yükselişiyle ilişkili olarak, "tanrısal cehalet" ve "cahillik" deyimlerine rastlanır. Sahte-Areopagus "ilahi Gölgeler'in tözüstü ışıltısı"ndan, "Işığın ötesindeki Karanlıklar"dan söz eder; her türlü tanrısal sıfatı reddeder, "çünkü Tanrı'nın Yaşam ve İyilik olduğunu ileri sürmek, Tanrı'nın hava veya taş olduğunu iddia etmekten daha doğru değildir." Böylece Dionysius, Upanişadlar'ın meşhur *neti! neti!* sözünü (krş. § 81) anımsatan, olumsuz (veya apofatik) teolojinin temellerini atar.

Nissa'lı Gregorius bu düşüncelerden bazılarını daha derinlemesine ve daha sistemli bir biçimde işlemiştir. Ama Dionysius'un saygınlığının, bunların keşişler

* Tabor Dağı: İbranice Har Tavor, Arapça Cebel Tur. İsrail'in kuzeyinde dağ. Tabor Dağı'nın adı Yeni Ahit'te geçmemekle birlikte İsa'nın Nura Bürünüşü'nün burada gerçekleştiğini kabul edilir –yn.

arasında tutulup yaygınlaşmasına çok katkısı olur. Sahte-Areopagus'un çok erken bir tarihte Latinceye çevrilen eserleri, IX. yüzyılda İrlandalı keşiş Scotus Erigenus tarafından yeniden çevrilir; Dionysius Batıda bu çeviriyle tanınır. "VII. yüzyılın en evrensel beyni ve Bizans Kilisesinin teologları arasındaki belki de son özgün düşünür"[42] olan Günahçıkarıcı Maksimus onun düşüncelerini yeniden ele alıp derinleştirir. Günahçıkarıcı Maksimus, Dionysius'un mistik incelemeleri hakkında *scholia*'lar biçiminde bir yorum kaleme alır; Erigenus bu eseri de çevirir. Bu külliyat –özgün metin ve Günahçıkarıcı Maksimus'un açıklamaları–, Clairvaux'lu Bernard ve Aquino'lu Tommaso'dan Nicolaus Cusanus'a kadar birçok Batılı teolog ve mistiğin düşüncelerini etkileyen Sahte-Areopagus metnini oluşturmuştur.[43]

**258. İkonalara Hürmet ve İkonakırıcılık—** İkonakırıcılığın yol açtığı derin krizin (VIII.-IX. yüzyıllar) siyasal, toplumsal ve teolojik birçok nedeni vardı. On Emir'de bildirilen yasağa uyan ilk iki yüzyılın Hıristiyanları tasvir yapmamışlardı. Ama Doğu İmparatorluğu'nda yasak III. yüzyıldan itibaren görmezden gelindi ve hem mezarlıklarda hem de müminlerin toplandıkları salonlarda dinsel bir ikonografi (Kitabı Mukaddes'ten esinlenen figürler veya sahneler) ortaya çıktı. Bu yenilik kutsal emanet tapımının gösterdiği atılımla yakından ilişkiliydi. IV. ve V. yüzyıllarda tasvirler çoğaldı ve onlara tapınma hız kazandı. Yine bu iki yüzyılda ikonalara yönelik eleştiriler ve ikonaların savunulması da belirginleşti. İkonaseverlerin başlıca kanıtı tasvirlerin –özellikle de okuma yazma bilmeyenler açısından– pedagojik işlevi ve kutlulaştırıcı erdemleriydi. Tasvirler ancak VI. yüzyılın sonuna doğru ve VII. yüzyılda hem kiliselerde hem de özel konutlarda tapınma ve tapım nesnesi oldu.[44] İkonaların önünde dua ve secde ediliyor, ikonalar öpülüyor, bazı törenlerde dolaştırılıyordu. Bu dönemde kentleri, sarayları, orduları koruyan mucizeli tasvirlerin –doğaüstü güç kaynakları– sayısında bir artış görüldü.[45]

---

[42] H. C. Beck, aktaran J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, s. 8. Werner Elert, "belki de yüzyılın tek yaratıcı düşünürü" diye yazar; "Bizans teolojisinin gerçek babası" (Meyerdorff).

[43] Deno John Geanakoplos, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance*, s. 133 vd.

[44] Krş. E. Kitzinger, "The Cult of Images in the Age Before Iconoclasme," s. 89.

[45] Bunların en meşhurları arasında, bir Pers ordusunun saldırısını püskürttüğüne inanılan Edessa kentindeki İsa Mesih ikonası ve imparatorluk sarayının büyük tunç kapısı üstüne konmuş İsa Mesih tasviri sayılabilir. Bu ikinci tasvirin 727'de tahrip edilmesi, ikonakırıcılık döneminin başlangıcına işaret eder.

Ernst Kitzinger'in belirttiği gibi, tasvirlerin –tasvirle temsil ettiği kişi arasında belli bir sürekliliği varsayan– doğaüstü gücüne bu inanç VI. ve VII. yüzyıllardaki ikona tapımının en önemli özelliğidir. İkona, "tanrısallığın kendisinin bir uzvu, bir uzantısıdır."[46]

İmparator Konstantinos 726'da tasvir tapımını resmen yasakladı ve 754'teki Konstantinopolis ikonakırıcı sinodu bu tapımı aforoz etti; gösterilen başlıca teolojik kanıt, ikonalara tapınılmasındaki örtülü putperestlikti. 815'teki ikinci ikonakırıcı sinod Hıristoloji adına tasvir tapımını reddediyordu. Çünkü tanrısal yaradılışın tasvir edildiğini (bu bir küfürdür) ima etmeden veya yalnızca insan doğasını resmetmek amacıyla birbirinden ayrılamaz iki yaradılışı ayırmadan (bu da sapkınlıktır), İsa Mesih figürünü resmetmek olanaksızdır.[47] Buna karşılık efkaristiya, Mesih'in gerçek "tasvir"ini temsil eder, çünkü ona Kutsal Ruh nüfuz etmiştir; böylelikle efkaristiya, ikonanın aksine hem ilahi, hem maddi boyuta sahiptir.[48]

İkonasever teolojinin en sistemlisi ise Şamlı Yuhanna (675-749) ve Stoudion'lu Theodoros (759-826) tarafından geliştirilmiştir. Her iki yazar da, Sahte-Areopagus'a dayanarak, ruhani ve maddi boyutlar arasındaki sürekliliği vurgular. Şamlı Yuhanna, "Görünür olan sizler nasıl görünmez şeylere tapınabiliyorsunuz?" diye yazar. İkonakırıcıların aşırı "ruhçuluğu" onları, İsa Mesih'in bedeninin fiziksel değil göksel olduğunu ileri süren eski Gnostiklerle aynı kategoriye sokmaktadır.[49] Bedenlenmenin ardından Tanrı'ya benzerlik görünür kılınmış, böylece Eski Ahit'teki tanrısal olanı resmetme yasağı iptal edilmiştir. Demek ki İsa Mesih'in bir ikona ile temsil edilebileceğini inkâr edenler, Bedenlenme gerçeğini de örtülü olarak inkâr etmektedir. Bununla birlikte her iki yazarımız da tasvirin canlandırdığı modelle öz ve töz bakımından aynı olmadığını belirtir. Tasvir yalnızca bir benzerlik oluşturur ve modeli yansıtsa da onunla ayrımını korur. Dolayısıyla ikonakırıcılar efkaristiyayı bir tasvir olarak görerek küfür suçu işlemektedir; çünkü Mesih'le öz ve töz olarak özdeş olan efkaristiya İsa Mesih'in tasviri değil, *kendisidir*.[50]

Aziz ikonaları konusunda Şamlı Yuhanna şöyle yazar: "Azizler hayattayken Kut-

---

[46] Kitzinger, *a.g.y.*, s. 104. Azizlerin tasvirlerinde Kutsal Ruh barınır; *a.g.y.*, s. 140 vd.

[47] Bkz. Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, s. 129. Krş. Stephan Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V*, s. 74.

[48] Gero, *a.g.y.*, s. 78; Pelikan, s. 109.

[49] Krş. Pelikan, s. 122.

[50] Krş. *a.g.y.*, s. 119; N. Baynes, "Idolatry and the Early Church," s. 135.

sal Ruh'la doluydular ve öldükten sonra Kutsal Ruh'un lütfu ne ruhlarından, ne mezarlarından ne de kutsal tasvirlerinden hiç uzaklaşmadı."[51] Gerçi ikonalara Tanrı'ya tapınır gibi tapınılmamalıdır. Ama onlar İsa Mesih'in varlığıyla kutlu kılınmış şeyler kategorisine dahildir; örneğin Nasıra, Golgota, Çarmıh'ın tahtası gibi. Bu yerler ve bu nesneler "tanrısal enerji kapları"na dönüşmüştür, çünkü Tanrı selametimizi onlar aracılığıyla işleme koyar. Günümüzde ikonalar İsa Mesih'in –öğrencilerinin görme ve hayran kalma ayrıcalığını yaşadığı– mucizelerinin ve diğer eylemlerinin yerini tutmaktadır.[52]

Sonuç olarak tıpkı gök ile yer arasında iletişimi mümkün kılan kutsal emanetler gibi, ikonalar da mucizevi *illud tempus*'u, İsa Mesih, Bakire Meryem ve Aziz Havariler'in insanlar arasında yaşadığı çağı yeniden güncelleştiriyordu. İkonalar güç açısından kutsal emanetlere denk olmasa bile, en azından müminlerin elinin altındaydı: En mütevazı kilise ve şapellerle özel konutlarda bile onları bulmak mümkündü. Üstelik onlara yönelik tefekkür bir simgeler evreninin kapılarını açıyordu. Dolayısıyla tasvirler okuma yazma bilmeyenlerin dinsel eğitimini tamamlama ve derinleştirme olanağına sahipti. (Nitekim ikonografi Doğu Avrupa'nın tüm kırsal nüfusları içinde bu rolü üstlenmiştir).

Siyasal ve toplumsal nedenler dikkate alınmazsa, ikonakırıcılık humması yerli yerine oturtulamaz. Bir yandan ikonakırıcılar kutsal tasvirlerin simgesel işlevini bilmiyor veya görmezden geliyorlardı; diğer yandan birçok ikonasever ikona tapımını kendi çıkarları için veya bazı kilise kurumlarının itibarını, üstünlüğünü ve zenginliğini sağlamak amacıyla kullanıyorlardı.

---

[51] Bu metin G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, s. 103 vd'da gereğince yorumlanmıştır.

[52] Bkz. Pelikan, s. 121'de çözümlenmiş metinler. Nasıl ki İncil yazarları İsa Mesih hakkında *sözcükler* ile yazabilmişse, onun hakkında ikonalarda kullanılan *altınla* da yazılabilir; krş. *a.g.y.*, s. 135.

## ELEŞTİREL KAYNAKÇA

**§ 252.** Antikçağın sonu hakkında yapılmış en yeni birkaç sentez çalışmasını belirtelim: S. Mazzarino, *The End of the Ancient World* (Londra, 1966; modern tarihçilerin ileri sürdükleri varsayımları anlatır ve çözümler); Peter Brown, *The World of Late Antiquity* (Londra, 1971; bugün itibarıyla konuya en iyi giriş eseri); Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe* (New York, 1965; özellikle s. 9-70). Johannes Geffcken'in *Der Ausgang des grieschisch-römischen Heidentums* adlı eseri (2. baskı, Heidelberg, 1929) henüz aşılmamıştır. En gelişkin eserler arasında şunları sayabiliriz: Ferdinand Lot, *La fin du monde antique et le début du Moyen Âge* (Paris, 1951); Michael Rostovtzeff, *Social and Economic History of the Roman Empire* (2. baskı, c. I-II, Oxford, 1957); Ernst Stein, *Histoire du Bas Empire*, c. I-II (Brüksel, 1949, 1959); Lucien Musset, *Les invasions: les vagues germaniques* (Paris, 1965; gözden geçirilmiş 2. baskı, 1969); aynı yazar, *Les invasions: le second assaut contre l'Europe chrétienne: VII-XI[e] siècles* (1966). Ayrıca bkz. farklı bilim adamlarının *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century* içinde derlenmiş incelemeleri (ed. A. Momigliano, 1963); özellikle Momigliano, "Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century," *a.g.y.*, s. 79-99. Krş. Peter Brown, *The Making of Late Antiquity* (Cambridge, Mass., 1978).

Putperest seçkinlerin tepkisi hakkında bkz. P. de Labriolle, *La réaction païenne: Étude sur la polémique anti-chrétienne du I[er] au VI[e] siècle* (yeni baskı, 1950) ve özellikle Walter Emil Kaegi, *Byzantium and the Decline of Rome* (Princeton, 1968), özellikle s. 59-145.

*Tanrı Devleti*'nin en son (ve en iyi) Fransızca çevirisi, *Etudes Augustiniennes*'in beş ciltlik *La Citéde Dieu*'sudur, ed. Dombart ve A. Kalb, çev. G. Combès, (Paris, 1959-1960).

*Tanrı Devleti*'nin hazırlanması ve yapısı hakkında bkz. Peter Brown, *Augustine of Hippo. A Biography* (Berkeley ve Los Angeles, 1967), s. 299-329. Ayrıca bkz. J. Claude Guy, *Unité et structure logique de la "Cité de Dieu" de saint Augustin* (Paris, 1961). Aziz Augustinus'un çağdaş dinselliğin ifadelerini (*Mysteria*'lar, Doğu dinlerini, Mithracılık vb) değil de, Peter Brown'ın deyişiyle, "yalnızca kitaplıklarda var olan" bir putperestliği tartışması çelişki gibi görünebilir. Ama V. yüzyılda putperest seçkinler *litterata vetustas*'a –hatırlanamayacak kadar eski çağlara ait ve klasik yazarlar sayesinde korunan geleneğe– tutkuyla bağlıydılar (Brown, *a.g.y.*, s. 305).

Gerek Yunan ve Roma tarihyazımında, gerekse Musevilik ve Hıristiyanlıkta döngüsel anlayış üzerine bkz. G. W. Trompf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought: From Antiquity to the Reformation* (Berkeley ve Los Angeles, 1979), özellikle s. 185 vd.

**§ 253.** Aziz Augustinus hakkındaki çok geniş eleştirel külliyat içinden şunları sayalım: H. I. Marrou, *S. Augustin et la fin de la culture antique* (1938; 2. baskı, 1949) ve Peter Brown, *Augustine of Hippo* (her iki eser de zengin kaynakçalar içermektedir). Ayrıca bkz. Etienne Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* (2. baskı, 1943); aynı yazar, *La philosophie au moyen âge* (Paris, 1944), s. 125 vd; P. Borgomeo, *L'Eglise de ce Temps dans la prédication de saint Augustin* (Paris, 1972); E. Lamirande, *L'Eglise céleste selon saint Augustin* (1963); *A Companion to the Study of St.*

*Augustin*, ed. Roy W. Battenhouse (Oxford, 1955).

**§ 254.** Kilise Babaları hakkında bkz. J. Quasten, *The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon* (Utrecht, 1960); H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, c. I-II (Cambridge, Mass., 1956); J. Plegnieux, *Saint Grégoire de Nazienze théologien* (Paris, 1952); J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (2. baskı, Paris, 1954); O. Chadwick, *John Cassian: A Study in Primitive Monasticism* (Cambridge, 1950); J. R. Palanque, *Saint Ambroise et l'Empire romain* (Paris, 1933); P. Autin, *Essai sur saint Jérôme* (Paris, 1951).

Origenes hakkında bkz. Eugène de Faye, *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, c. I-III (Paris, 1923-1928) ve özellikle Pierre Nautin, *Origène, sa vie et son œuvre* (Paris, 1977). Yazar, Origenes'in yaşamöyküsünü kurmak ve düşüncesini en azından ana hatlarıyla yeniden oluşturabilmek için tüm erişilebilir kaynakları ustaca çözümlemektedir. Eusebios'un *Kilise Tarihi*'nde kaleme aldığı yaşamöyküsü (Nautin, s. 19-98) hakkında, ayrıca bkz. Robert Grant, *Eusebius as Church Historian* (Oxford, 1980), s. 77-83.

Nautin haklı olarak Origenes'in "ölümünü kaçırdığını" belirtir; "Eğer zindanında can verseydi, şehitlik unvanı onun anısını yüzyıllarca karşı karşıya kaldığı saldırılardan koruyacaktı. Oysa tüm yaşamı boyunca şehit olmayı istemişti; Septimus Severius döneminde babasının ardından bu yola girmek istiyordu; Trakyalı Maksiminus döneminde de *Şehitliğe Teşvik*'i kaleme alırken şehit olmaya hazırdı; Decios döneminde bunun eziyetini de çekti, ama sonraki kuşakların gözünde şehitlik şanına erişemedi" (s. 441).

Tam metin halinde yalnızca Rufinus'un Latince çevirisinde bulunan *İlkeler Üzerine (Peri Arkhon)* incelemesi, G. W. Butterworth tarafından İngilizceye (Londra, 1936) ve Henri Couzel ile Manlio Simonetti tarafından Fransızcaya çevrildi: *Traité des Principes* ("Sources Chrétiennes," 4 cilt, 1978-1980). *İlkeler Üzerine*'nin dördüncü cildi, *Şehitliğe Teşvik, Dua, Neşideler Neşidesi*'nin yorumuna giriş ve *Şehitler Üzerine XVIII. İlahi (Homilia)* ile birlikte Rowan. A. Greer tarafından İngilizceye çevrildi: *Origen* (New York, 1979). Ayrıca bkz. *Commentaire sur saint Jean* ("Sources Chrétiennes," 3 cilt, 1966-1975; ed. ve çev. Cécile Blanc); *Contre Celse* (5 cilt, 1967-1976, ed. ve çev. Marcel Girot); *Les Homélies sur les Nombres* (çev. A. Méhat, 1951) ve *Homélies sur Jérémie* (ed. ve çev. P. Nautin, Paris, 1976-1977)

*Ta Exapla*'nın oluşumu hakkında bkz. P. Nautin, *Origène*, s. 333-361.

Origenes'in teolojisi hakkında bkz. H. de Lubac, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène* (Paris, 1950); H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène* (Paris, 1956); B. Drewery, *Origen on the Doctrine of Grace* (Londra, 1960), M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe Incarné* (Paris, 1958).

Origenes'in rakipleri onu genellikle *İlkeler Üzerine (Peri Arkhon)* adlı eserinde ruhgöçünü savunmakla suçlamışlardır. Bkz. Claude Tresmontant'ın eleştirel çözümlemesi: *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Paris, 1961, s. 395-518). Bununla birlikte Pierre Nautin'in değerlendirmesine göre, bizzat Origenes "bu suçlamayı her zaman şiddetle reddetmiştir. Onun varsayımı ruhun her dünyada bir tek kez bedenlenmesini kapsıyordu;

*metensomatosis* (= *metempsychosis*) yoktu, yalnızca *ensomatosis* vardı" (*a.g.y.*, s. 126).

**§ 255.** *İtiraflar*'ın en iyi baskısı ve çevirisi A. Solignac, E. Tréhord ve G. Bouisso tarafından yapılmıştır (*Œuvres de saint Augustin*, c. 13-14, 1961-1962). Bkz. P. Courcelle, *Les "Confessions" de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité* (Paris, 1963).

Roma Afrika'sında Maniheizm ve Aziz Augustinus hakkında bkz. F. Decret, *L'Afrique manichéenne (IV-Vᵉ siècles). Étude historique et doctrinale*, 2 cilt. (1978); aynı yazar, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Felix avec saint Augustin* (1970).

Augustinus'un Maniheizm karşıtı eserlerinden (özellikle 392'de kaleme alınmış *Acta contra Fortunatum Manichaeum*, 388'deki *De Genesi contra Manichaeos* ve 398-399'daki *De natura boni contra Manichaeos*) parçalar, Claude Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme*, s. 528-549'da yayımlanmış ve yorumlanmıştır.

Donatus ve Donatusçuluk hakkında bkz. W. H. C. Frend, *The Donatist Church* (Oxford, 1952); G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy* (Londra, 1950).

Pelagius ve Pelagiusçuluk hakkında bkz. G. de Plinval, *Pélage: ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lozan, 1943); J. Fergusson, *Pelagius* (Cambridge, 1956); S. Prese, *Pelagio e Pelageanesimo* (1961). Ayrıca krş. P. Brown, *a.g.y.*, s. 340-375.

Augustinus'un ruhun kökeni, ilk günah ve kader üzerine metinleri Claude Tresmontant, *La métaphysique*, s. 588-612'de alıntılanmış ve yorumlanmıştır.

Özellikle Aziz Augustinus'ta Doga ve Lütuf teolojisi üzerine bkz. A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce* (Paris, 1968) ve Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition, 100-600* (Chicago, 1971), s. 278-331.

**§ 256.** Aziz Augustinus'un din şehitleri tapımına ilişkin görüşlerinin geçirdiği evrim hakkında bkz. Victor Saxer, *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles* (Paris, 1980), s. 191-280.

Azizperestlik ve Batı Kilisesinde kutsal emanetlerin dinsel açıdan yüceltilmesi üzerine bkz. H. Delehaye'in temel eserleri: *"Sanctus," essai sur le culte des saints dans l'antiquité* (Brüksel, 1927); *Les origines du culte des martyrs* (2. baskı, Brüksel, 1933); *Les légendes hagiographiques* (4. baskı, Brüksel, 1955). Peter Brown'ın küçük kitabı, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago, 1980), soruna yaklaşımı yenilemekte ve önceki eserlerin yerini büyük ölçüde almaktadır.

*Martyria* hakkında, André Grabar'ın *Martyrium, recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, I-II (Paris, 1946) kitabı temel eser niteliğini korumaktadır. Ayrıca krş. E. Baldwin Smith, *The Dome. A Study in the History of Ideas* (Princeton, 1950).

Erken ortaçağda kutsal emanet ticareti hakkında bkz. Patrick J. Geary, "The Ninth-Century Relic Trade. A Response to Popular Piety?" James Obelkevich (ed.), *Religion and the People, 800-1700* içinde (Chapel Hill, 1979), s. 8-19.

Hac hakkında bkz. B. Kotting, *Peregrinatio religiosa. Wallfahrten in der Antiken und das*

*Pilgerwesen in der alten Kirche* (Münster, 1950).

Charles W. Jones, belki de halk arasında en sevilen aziz olan Aziz Nikola efsanelerinin doğması ve gelişmesi hakkında örnek bir monografi yazmıştır: *Saint Nicolas of Myra, Bari, and Manhattan. Biography of a Legend* (Chicago, 1978).

**§ 257.** Genel bir giriş için bkz. J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique* (Paris, 1961); Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom* (Chicago, 1974); Hans-George Beck, *Kirche u. theologische Literatur im byzantinischen Reich* (Münih, 1959); D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe, 500-1454* (Londra, 1971); Francis Dvornik, *The Idea of Apostolicity in Byzantium and the Legend of the Apostle Andrew* (Cambridge, Mass., 1958); Olivier Clément, *L'essor du christianisme oriental* (Paris, 1967).

Khalkedon Konsili'nin tarihi ve sonuçları R. V. Sellers, *The Council of Chalcedon*'da (Londra, 1953) genel olarak anlatılmış ve Aloys Grillmeier ile Heinrich Bacht'ın derledikleri incelemelerde, *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, 3 cilt (Würzburg, 1951-1952), ayrıntılarıyla işlenmişlerdir.

Monofizitlik hakkında bkz. W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries* (Cambridge, 1972).

Bizans liturjisi üzerine bkz. N. M. D. R. Boulet, *Eucharistie ou la Messe dans ses variétés, son histoire et ses origines* (Paris, 1953); Jean Hani, *La divine liturgie. Aperçus sur la Messe* (Paris, 1981). Romanos Melodus hakkında bkz. E. Wellecz, *A History of Byzantine Music and Hymnography* (Oxford, 1949).

Bizans Kilisesinin simgeciliği hakkında bkz. H. Sedlmayr, *Die Entsehung de Kathedrale* (Zürih, 1950); Jean Hani, *Le symbolisme du temple chrétien* (2. baskı, Paris, 1978).

*Theosis* ("tanrılaştırma") hakkında bkz. Jules Cross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs: Contribution historique à la doctrine de la grâce* (Paris, 1938); J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, s. 10-36.

Günahçıkarıcı Maksimus hakkında bkz. Hans Urs von Balthasar, *Kosmiche Liturgie* (Freiburg, 1941); Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor* (Lund, 1965); Irénée Hausherr, *Philantie: De la tendresse pour soi à la charité selon saint Maxime le Confesseur* (Roma, 1952).

Dionysius (Sahte-)Areopagus'un en iyi Fransızca çevirisi Maurice de Gandillac'ınkidir (Paris, 1942). Günahçıkarıcı Maksimus'un Dionysius'un Latince çevirisi aracılığıyla Batıda yaptığı etki hakkında bkz. Deno John Geanakoplos, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance, 330-1600* (Yale, 1976), s. 133-145.

**§ 258.** İkonakırıcı harekette iki evre yaşanmıştır: Birincisi 726'dan 787'ye, ikincisi 813'ten 843'e kadar sürmüştür. 726'da İmparator III. Leo ikona kullanımını yasaklayan bir ferman yayımladı ve oğlu V. Konstantinus (745-775) aynı politikayı sürdürdü. V. Konstantinos azizler, hatta Meryem Ana tapımını bile inkâr etti; "aziz" ve *theotokos* terimlerini yasakladı. İkonakırıcı imparator şöyle diyordu: "İsa tasviri yapan kişi, İsa'nın iki yaradılışının ayrılmaz birliği dog-

masının derinliklerine nüfuz edemediğini kanıtlamış olur" (metni alıntılayan Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom*, s. 117).

754'teki Hiereia (Fenerbahçe) Konsili tasvir tapımını ittifakla mahkûm etti. Bununla birlikte 787'de IV. Leo'nun dul eşi ve Konstantinopolis Patriği, Nikaia'da (İznik) Yedinci Ökümenik Konsili topladılar. İkonakırıcılık aforoz edildi, ama 815'te İmparator V. Leo tarafından yeniden gündeme getirildi. Ancak 843'te İmparatoriçe Theodora'nın topladığı sinod, ikona tapımını yeniden ve kalıcı olarak yerleştirdi.

İkonakırıcıların bulabildikleri tüm ikonaları tahrip ettiklerini ve İkinci Nikaia Sinodu'nun (783) her türlü ikonakırıcı esere el konmasını buyurduğunu da ekleyelim; hiçbir özgün metin günümüze ulaşamamıştır.

İkonaperestliğin kökeni hakkında bkz. A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin, dossier archéologique* (Paris, 1957), s. 13-91; E. Kitzinger, "The Cult of Images in the Age Before Iconoclasm," *Dumbarton Oaks Papers*, 8, 1954, s. 83-159.

Karşılaştırmalı bir inceleme için bkz. Edwin Bevan, *Holy Images: An Inquiry into Idolatry and Image-Worship in Ancient Paganism and Christianity* (Londra, 1940).

Tartışmanın tarihi hakkında bkz. *Histoire de la vie byzantine: Empire et civilisation d'après les sources* (Bükreş, 1934), II, s. 30 vd, 65 vd; E. I. Martin, *A History of the Iconoclastic Controversy* (New York, tarihsiz); Stephen Gero, *Byzantine Iconoclasm During the Reign of Constantine V* (Louvain, 1977); Paul J. Alexander, *The Patriarch Nicephoros of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire* (Oxford, 1958); Norman Baynes, "The Icons Before Iconoclasm," *Harvard Theological Review*, 44, 1955, s. 93-106; aynı yazar, "Idolatry and the Early Church," *Byzantine Studies and Other Essays* (Londra, 1960), s. 116-143; Gerhart B. Ladner, "The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy," *Dumbarton Oaks Papers*, 7, 1953, s. 1-34; Milton Anastos, "The Argument For Iconoclasm as Presented by the Iconoclasts in 754 and 815," *Dumbarton Oaks Papers* 7, 1953, s. 35-54. Ayrıca bkz. George Florovsky, "Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy," *Church History* 19, 1956, s. 77-96; Peter Brown, "A Dark-Age Crisis: Aspects of the Iconoclastic Controversy," *English Historical Review* 88, 1973, s. 1-34.

İkonaların estetiği ve teolojik önvarsayımları hakkında bkz. Gervase Mathew, *Byzantine Aesthetics* (New York, 1963), özellikle s. 98-107; E. Kissinger, "Byzantine Art in the Period Between Justinian and Iconoclasm," *Berichte zum XI. Internationalen Byzantinisten-Kongress*, Münih, 1958, s. 1-56; Cyril Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453* (Englewood Cliffs, 1972), s. 21-148.

İslami etkiler varsayımı G. E. von Grunebaum, "Byzantine Iconoclasm and the Influence of the Islamic Environment," *HR*, 2, 1962, s. 1-10'da yeniden incelenmiştir.

## XXXIII. BÖLÜM

# MUHAMMED VE İSLAMIN GELİŞMESİ



**259. Allah, Arapların *deus otiosus*'u—** Tüm evrensel din kurucuları içinde, yaşam öyküsü ana hatlarıyla bilinen tek kişi Muhammed'dir.[1] Tabii bu söylediğimiz, içsel yaşamöyküsünün de bilindiği anlamına gelmez. Bununla birlikte yaşamı ve bir yandan onu peygamberliğe hazırlayıp, bunu belirleyen dinsel deneyimleri, diğer yandan da çağının Arap uygarlığı ve Mekke'nin sosyo-politik yapıları hakkında elimizde bulunan tarihsel bilgiler çok değerlidir. Onlar ne Muhammed'in kişiliğini ne de vaaz ettiği inançların kazandığı başarıyı açıklamaya yeter, ama Peygamberin yaratıcılığını daha iyi değerlendirme olanağı verirler. Evrensel din kurucularının en azından biri için oldukça zengin bir tarihsel belge külliyatına sahip olmak önemlidir; dinsel bir dehanın gücü böylelikle daha iyi anlaşılabilir; başka bir deyişle dinsel bir dehanın çağrısını zafere ulaştırmak, özetle doğrudan tarihin akışını kökten değiştirmek için tarihsel koşulları hangi noktaya dek kullanabileceği böylelikle ayırt edilebilir.

567 ile 572 arasında Mekke'de doğan Muhammed güçlü Kureyş aşiretindendi. Altı yaşında yetim kalınca önce dedesi, daha sonra da amcası Ebû Tâlib tarafından büyütülmüştü.[2] Yirmibeş yaşındayken oldukça zengin bir dul olan Hatice'nin hizme-

---

[1] En önemli kaynaklar Kuran ve hadislerdir. Yine de bu kaynakların tarihsel değerinin her zaman güvenilir olmadığını ekleyelim.

[2] Peygamberin doğumu ve çocukluğu, oldukça erken bir çağda, örnek mitolojik kurtarıcılar senaryosuna uygun bir biçimde dönüştürüldü. Annesi hamileliği sırasında oğlunun kavminin efendisi ve peygamberi olacağını bildiren bir ses duydu. Doğum anında göz kamaştırıcı bir ışık tüm dünyayı aydınlattı (krş. Zerduşt'un, Mahavira'nın, Budha'nın doğumu; § 101, 147, 152). Bir kuzu gibi temiz, sünnetli ve göbek bağı kesilmiş halde doğdu. Doğar doğmaz bir avuç toprak alıp gökyüzüne doğru baktı. Medineli bir Yahudi Paraklitos'un (Paraklitos ile ilgili açıklama için bkz. c. II, s. 433) dünyaya geldiğini anladı ve bunu dindaşlarına da aktardı. Dört yaşına geldiğinde iki melek Muhammed'i yere yatırıp göğsünü yardı, kalbinden bir damla siyah kan çıkardılar ve altın bir kapta getirdikleri karla iç organlarını yıkadılar (krş. Kuran, 94. sure (İnşirah), 1. ayet vd: "Açıp genişletmedik mi göğsünü?" vb. Bu erginleme ritüeli şamancıl erginleme törenlerinin ayırt edici özelliğidir). 12 yaşına geldiğinde Suriye'ye giden bir kervanda Ebû Tâlib'e eşlik etti. Bostra'da [veya Bosra] Hıristiyan bir keşiş (Bahira)

tine girdi ve kervanlarla Suriye'ye birçok yolculuk yaptı. Kısa bir süre sonra, 595'e doğru, aralarındaki yaş farkına karşın patronuyla evlendi (o sırada Hatice kırk yaşındaydı). Mutlu bir evlilikleri oldu; Hatice'nin ölümünden sonra dokuz kadınla evlenecek olan Muhammed, o hayattayken başka bir eş almadı. Yedi çocukları oldu; küçük yaşlarda ölen üç oğlan ve dört kız (en küçükleri olan Fatma, Muhammed'in amcaoğlu Ali ile evlenecektir). Hatice Peygamberin yaşamında azımsanamayacak bir yere sahiptir: Risâletinin güçlükleriyle karşılaştığında ona Hatice cesaret vermiştir.

Muhammed'in 610'a doğru gelen ilk vahiylerden önceki yaşamı yeterince bilinmemektedir. Hadislere göre, bu vahiylerden önce mağaralarda ve başka ıssız yerlerde uzun "ruhsal inziva" (*tahannus*) donemleri geçirmiştir; bu, Arap çoktanrıcılığına yabancı bir uygulamadır. Muhammed büyük olasılıkla yolculuklarında tanıştığı veya söz edildiğini duyduğu bazı Hıristiyan keşişlerin gece boyunca uykusuz kalmalarından, dualarından ve tefekkürlerinden etkilenmişti. Hatice'nin bir kuzeni Hıristiyandı. Ayrıca ortodoks Hıristiyanlığın veya çeşitli mezheplerin (Nasturiler, Gnostikler) bazı inançlarıyla İbranîlerin fikir ve ibadetleri de Arap kentlerinde biliniyordu. Ama Mekke'de çok az Hıristiyan vardı; bunların da çoğu aşırı yoksul (muhtemelen Habeşî köleler) ve eğitimsizdi. Yahudiler ise kitlesel olarak Yesrib'de (geleceğin Medine'si) yaşıyordu ve Peygamberin onların desteğine ne denli güvendiğini ileride göreceğiz (§ 262).

Bununla birlikte Muhammed'in çağında Yahudi-Hıristiyan etkileri Orta Arabistan'ın dinini pek değiştirmemiş gibiydi. Tüm gerilemesine karşın, Sami çoktanrıcılığının yapıları hâlâ korunuyordu. Dinsel merkez Mekke'ydi. Bu isim, Ptolemaios'un *Corpus*'unda (II. yüzyıl) *Makoraba* olarak geçer; Sâbiî dilinde "tapınak" anlamına gelen *Makuraba*'dan türetilmiş bir sözcüktür. Başka bir deyişle, Mekke başlangıçta bir tören merkeziydi; kent zaman içinde bu merkezin çevresinde kuruldu.[3] Mukaddes toprakların, *Hima*'nın ortasında *Kâbe* (kelime anlamı "küp") tapınağı bulunuyordu; üstü açık bu yapının koşelerinden birine gökten indiği kabul edilen meşhur Hacer-i Esved yerleştirilmişti. Taş'ın tavaf edilmesi, bugün olduğu gibi İslam öncesi çağda da Mekke'nin birkaç kilometre uzağındaki Arafat'a yapılan yıllık

---

Muhammed'in omuzları arasında onun peygamberlik yazgısını belli eden gizemli işaretleri tanıdı. Bkz. Tor Andrae, *Mohammed: The Man and His Faith*, s. 34-38; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 34 vd'da belirtilen kaynaklar.

[3] Zaten bu genel bir süreçtir; bkz. Paul Wheatley, *The Pivot of the Four Quarters* (Chicago, 1971), birçok yerde.

haccın önemli ritüellerinden biriydi. *Kâbe*'nin tanrısının Allah olduğu kabul ediliyordu (kelime anlamı "Tanrı;" aynı tanrı adını Yahudiler ve Arap Hıristiyanlar da kullanmaktadır). Ama Allah bir süredir bir *deus otiosus* olmuştu; tapımı bazı ilk mahsul (tahıl ve sürü hayvanı) kurbanlarına indirgenmişti; bu sunular aynı anda hem çeşitli yerel tanrılara hem de ona getiriliyordu.[4] Ondan çok daha önemli üç tanrısal varlık, Orta Arabistan tanrıçalarıydı: Menât ("Kader"), Lât ("ilahe") ve Uzzâ ("Kudretli"). "Allah'ın kızları" olarak kabul edilen bu tanrıçalar öyle bir popülariteye sahipti ki, bizzat Muhammed bile tebliğinin ilk dönemlerinde onların Allah nezdindeki şefaat işlevini övme yanılgısına düştü (bu hatası daha sonra düzeltildi).[*]

Sonuç olarak İslam öncesi din, örneğin Yukarı Nil'deki Elephantine'nin Yahudi-Aramî kolonisindeki belgelere yansıtıldığı biçimiyle Filistin'in MÖ VI. yüzyıldaki halk dinine yakındı: Yahve-Yahu'nun yanı sıra Bethel ve Harambethel'e, tanrıça Arat'a ve bir bitki tanrısına tapınılıyordu.[5] Mekke'de tapınak hizmeti nüfuzlu ailelerin üyelerine verilmişti; bol ücretli bu görevler babadan oğula geçiyordu. Sözcüğün gerçek anlamında bir ruhban sınıfı yok gibiydi. İbranilerde "rahip" anlamına gelen *kōhēn* sözcüğüyle uyumlu görünse de, Arapça *kâhin* terimi "bilici" anlamında kullanılmaktadır; içine bir cin giren kâhin geleceği görme, kaybolmuş bazı eşyaları veya yolunu yitirmiş develeri bulma gücüne sahipti.[6] Muhammed'in çağdaşları arasında yalnızca *hanif* olarak bilinen birkaç şair ve görü sahibi tektanrıcıydı; bazıları Hıristiyanlığın etkisindeydi, ama Hıristiyanlığın (sonra da İslamın) o çok karakteristik eskatolojisine yabancıydılar; genel anlamda Arapların da bu eskatolojiye yabancı olduğu söylenebilir.[7]

Muhammed'in risâleti, bir anlamda vahyin ön belirtilerini oluşturan birçok vecd deneyiminin ardından başladı. Necm suresinin 1.-18. ayetlerinde bu deneyimlerden ilkine değinir:[Φ] "Kuvvetleri çok müthiş olan belletip öğretti onu ona. Akıl, güzellik

---

[4] Bkz. J. Henninger, *Les fêtes de printemps chez les Sémites*, s. 42 vd.

[*] Peygamberin risaletini bildirme konusunda masumiyetine inanan Müslümanlar böyle bir hadisenin gerçekleşmiş olduğunu kesinlikle kabul etmezler –yn.

[5] Krş. A. Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine* (Paris, 1937), s. 593 vd, 622 vd, 675 vd.

[6] Muhammed inançlarını vaaz etmeye başladığında sık sık bir cinden esinlenmekle suçlanırdı.

[7] Krş. Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le christianisme*, s. 41 vd. Arkaik Arap dininin tektanrıcı eğilimi uzun süre önce J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, s. 215 vd'da açıklığa kavuşturulmuştur.

[Φ] "... değinir" ifadesinde olduğu gibi Eliade'nin Kuran'ın Hz. Muhammed'in eseri olduğu

ve güç sahibidir. Doğrulup dikildi. En yüksek ufuktadır o. Sonra iyice yaklaştı ve sarktı, iki yayın beraberliği gibi, belki ondan da yakındı. Böylece vahyetti kuluna vahyettiğini" (53:5-10). Muhammed onu ikinci kez bir hünnap ağacının {Sidretü'l-Münteha (Uzaktaki Ağaç)} yanında gördü: "Andolsun ki Rabbinin en büyük ayetlerinden bir kısmını gördü" (53:18). Tekvir suresi, 22-23. ayetlerde Muhammed bu rüyetine döner tekrar: "Ve arkadaşınız bir cin çarpmış değildir. Andolsun ki o, onu apaçık ufukta gördü."[8]

Demek ki görulere işitsel vahiyler eşlik ediyordu ve Kuran da yalnızca bu tür vahiyleri ilahi menşeli olarak kabul etmiştir. Muhammed'in risaletini belirleyen ilk mistik deneyimler Ibn İshâk'ın aktardığı hadislerde nakledilmiştir (ö. 768). Muhammed yıllık inzivasını gerçekleştirdiği mağarada uyurken, Cebrail elinde bir kitap tutarak ona geldi ve buyurdu: "Oku!" Muhammed okumayı reddedince, Melek "kitabı ağzına ve burun deliklerine" öyle güçlü bastırdı ki, Muhammed az kalsın boğulacaktı. Melek dördüncü kez "Oku!" diye yinelediğinde, Muhammed ona sordu: "Ne okuyacağım?" O zaman Cebrail onu yanıtladı: "Yaratan Rabbinin adıyla oku! İnsanı embriyodan yarattı. Oku! Rabbin en büyük cömertliğin sahibidir. O'dur kalemle öğreten. İnsana bilmediğini öğretti" (96:1-5). Muhammed okudu ve Melek sonunda ondan uzaklaştı. "Uyandım ve sanki kalbime bir şey yazılmış gibi oldu." Muhammed mağaradan çıktı ve dağın yamacının ortasına gelmişti ki, gökten bir sesin şöyle dediğini duydu: " 'Ey Muhammed! Sen Allah'ın Resulüsün ve ben de Cebrail'im.' Bakmak için başımı göğe kaldırdım ve ufukta Cebrail'i bir insan biçiminde bağdaş kurmuş otururken gördum." Melek ona aynı sözleri yineledi ve Muhammed ne öne ne arkaya kıpırdayamadan durmuş ona bakıyordu. "Gözümü gökte nereye çevirsem onu görüyordum."[9]

Bu deneyimlerin gerçekliği kesin gözukmektedir.[10] Muhammed'in ilk baştaki direnişi, gerek şamanların, gerekse birçok mistik ve kâhinin gönül esinlerini üstlenirken gösterdikleri duraksamayı hatırlatmaktadır. Kuran'da mağaradaki düşsel görüye değinilmemesinin nedeni, muhtemelen Peygamberi cin çarptığı suçlamasından

---

yönündeki ortük ifadelerini değiştirmeden koruduk –yn.

[8] Aksi belirtilmediği sürece D. Masson'un *Coran* {Yaşar Nuri Öztürk} çevirisini kullanıyoruz.

[9] Ibn İshâk, çev. Tor Andrae, *Mohammed*, s. 43-44. Başka bir çeviri için bkz. Blachère, *Le problème de Mahomet*, s. 39-40.

[10] Bazı modern tarihçiler iki evrenin –mağaradaki ruyet ve Melek Cebrail'in ufka vuran görüsü– aynı deneyime ait olmadığı kanısındadır; krş. Tor Andrae, *Mohammed*, s. 45 vd. Ama bu itiraz benimsenmemiştir.

sakınma isteğidir. Ama Kuran'daki başka imalar esinin gerçekliğini doğrulamaktadır.[11] Vahyin "tebliği" genellikle şiddetli titremeler, humma veya üşüme nöbetleri eşliğinde gerçekleşiyordu.

**260. Muhammed, "Allah'ın Resulü"—** Yaklaşık üç yıl boyunca ilk vahiyler yalnızca Hatice'ye ve birkaç yakın dosta (amcaoğlu Ali, evlatlığı Zeyd ve geleceğin iki halifesi, Osman ve Ebû Bekir) aktarıldı. Bir süre sonra Cebrail'in vahiyleri kesildi ve Muhammed bir bunalım ve yılgınlık döneminden geçti. Ama yeni bir vahiyle güveni yerine geldi: "Rabbin seni terk etmedi, sana darılmadı da. Sonrası senin için öncesinen elbette ki daha mutlu ve kutlu olacaktır. Rabbin sana verecek de sen hoşnut olacaksın" (93:3-5).

612 yılında, gelen vahiyleri halka açıklamasını buyuran bir rüyetin ardından, Muhammed risaletine başlar. En başından itibaren insanı "embriyodan yaratan" (96:1; krş. 80:17-22; 87:1), ona Kuran'ı öğretip "duygu ve düşüncelerini ifade etmeyi" öğreten (55:1-4), göğü, dağları, yeri, develeri yaratan (88:17-20) Allah'ın gücü ve merhameti üzerinde durur. Rabbin iyiliğini anlatır (kendi yaşamından örnekler verir: "O seni bir yetim olarak bulup da barınağa kavuşturmadı mı?" vb; [93:3-8]). Her türlü varlığın geçici niteliği ile Yaratıcı'nın kalıcılığını karşılaştırır: "Yer üzerinde bulunan herkes yok olacaktır. Yalnızca o bağış ve celâl sahibi Rabbinin yüzü kalacaktır" (55:26-27). Bununla birlikte Muhammed'in ilk tebliğlerinde bir tek istisna dışında ("Allah'ın yanına başka bir ilah koymayın," 51:51) Allah'ın tekliğinden söz etmemesi şaşırtıcıdır; ama muhtemelen bu da daha sonradan metne katılmış bir parçadır.[12]

Tebliğdeki bir diğer izlek ölülerin dirilmesi ve hesaba çekilmesinin yakın olmasıdır. "O boruya üfürüldüğünde, işte o gün çok zorlu, çok çetin bir gündür. Küfre batmışlar için hiç de kolay değildir" (74:8-10). Daha eski surelerde başka gönderme ve imalar da vardır, ama en eksiksiz ifade daha geç tarihli bir surenin başında bulunmaktadır: "Gök yarılıp parçalandığı ... ve yer uzatıldığı ve içindekini

---

[11] "Onu [vahyi] hemen okuyasın diye dilini hareket ettirme. Onu toplamak ve okumak bize düşer. O halde biz onu okuduğumuzda sen onun okunuşunu izle...." (75:16-18). Başka bir deyişle, Peygamberin kişisel doğaçlamalara girmesi yasaklanmıştı.

[12] Bkz. Bell, *The Qur'ân, ad loc.*; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 64. Sureler başlangıçta ezberleniyordu, ama çoktanrıcıların muhalefeti sertleşince yazıya geçirilmeye başlandılar; krş. Blachère, *Le problème de Mahomet*, s. 52 vd.

*atıp boşaldığı (= ölmüşlerin bedenleri; krş. 99:2) zaman, Ey insan! Sen Rabbine* varmak için çok didinecek, sonunda O'na kavuşacaksın. O zaman kitabı sağdan verilen, kolay bir hesapla hesaba çekilecek ... Kitabı arka tarafından verilen bir ölüm çağıracak, ve korkunç ateşe girecektir" (84:1-12). Daha sonra tebliğ edilen birçok surede, Muhammed kıyamet betimlemelerini geliştirir: Dağlar yer değiştirecek ve hep birlikte eriyip toza ve küle dönüşecektir; gökkubbe yarılacak, ay ve yıldızlar sönüp düşeceklerdir. Peygamber kozmik bir yangından da söz eder; insanların üzerine ateşten bir alev ve erimiş bakır/duman gönderilecektir (55:35).

Boru ikinci kez çalındığında ölüler dirilecek ve mezarlarından çıkacaklardır. Diriliş göz açıp kapayıncaya kadar gerçekleşecektir. Çöken gökyüzünün ardında sekiz meleğin taşıdığı ve çevresinde göksel birliklerin yer aldığı Allah'ın tahtı belirecektir. İnsanlar, iyiler sağda, kâfirler solda olmak üzere tahtın önünde toplanacaktır. O zaman (insanların) Amel Defteri'ne dayanılarak yargılama başlayacaktır. Geçmişin peygamberleri tektanrıcılığı vaaz ettiklerine ve kendi zamanlarında yaşamış insanları uyardıklarına tanıklık etmeleri için çağrılacaklardır. Kâfirler cehennem azaplarına mahkûm edilecektir.[13] Yine de Muhammed müminleri cennette bekleyen yüce mutluluklar üzerinde daha çok durur. Bunlar maddi niteliktedir: serin sular, meyve yüklü dallarını eğen ağaçlar, her türlü et, nefis bir içecek sunan "inci gibi güzel" gençler, Allah'ın özel olarak yarattığı bakireler olan huriler (56:12-37 vb). Muhammed cehennemde azap çeken veya cennette çok mutlu olan "canlar"dan veya "ruhlar"dan söz etmez. Aslında bedenlerin dirilişi yeni bir yaratılıştır. Ölümle kıyamet günü arasında geçen zaman dilimi bir bilinçsizlik hali oluşturduğu için, dirilen kişi kıyametin ölümünden hemen sonra geldiği izlenimine kapılacaktır.[14]

Muhammed, "Allah'tan başka ilah yoktur" derken, yeni bir din kurmayı tasarlamıyordu. Yalnızca yurttaşlarını "uyandırmak," onları yalnızca Allah'a tapmaya ikna etmek istiyordu, çünkü onu zaten göğün ve yerin yaratıcısı, bereketin güvencesi olarak kabul ediyorlardı (krş. 29:61-63); krizler ve büyük tehlikeler yaşandığında da ona yakarıyor (29:65; 31:31; 17:69) ve "yeminlerinin tüm gücüyle Allah'a ant içiyorlardı" (35:42; 16:38). Zaten Allah Kâbe'nin de tanrısıydı. En eski surelerden

---

[13] Yine de bunların bazı Budist veya Hıristiyan metinlerindeki betimlemeler kadar korkunç olmadıklarını belirtelim. Genel Müslüman eskatolojisinin Kuran'da yer almayan birçok motif içerdiğini de eklemekte yarar var (örneğin kabir azabı, Sırat Köprüsü, ateş gölü vb).

[14] Günahkârlar mezarlarında bir tek gün ya da bir tek saat kaldıklarına yemin etmeye hazır olacaklardır; krş. 10:46 vd; 46:34 vd; vb.

birinde, Muhammed kendi kabilesinin üyelerinden, Kureyşlilerden şunu ister: "Bu evin Rabbine ibadet etsinler. O ki onları doyurup kurtardı açlıktan ve kendilerini güvene çıkardı korkudan" (106:3-4).

Bununla birlikte muhalefet çok geçmeden kendini gösterdi. Bunun birçok nedeni ve gerekçesi vardı. İbn İshâk, Peygamber Allah'ın buyruğuyla gerçek dini (İslam, "[Allah'a] teslim olmak") tebliğ ettiğinde, Mekkelilerin kendi tanrıları hakkında kötü konuşmadığı sürece ona karşı çıkmadıklarını belirtir. Rivayete göre, Necm suresinin 20. ayetinden sonra, üç tanrıça, Lât, Uzzâ ve Menât hakkında şu ayetler geliyordu: "Onlar çok yüce tanrıçalardır ve şefaatleri kesinlikle istenir bir şeydir." Ama daha sonra Muhammed bu sözlerin esin kaynağının Şeytan olduğunu fark etti. O zaman onların yerine şu sözleri geçirdi: "Bunlar sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka şeyler değildir. Onlar hakkında Allah bir kanıt indirmemiştir" (53:23).

Bu olay iki açıdan öğreticidir. Birincisi Peygamberin içtenliğini gösterir: İlahi esinin kendisine bildirdiği sözleri yinelerken Şeytan tarafından aldatıldığını kabul etmektedir.[15] İkincisi, iki ayetin yürürlükten kaldırılmasını Allah'ın her şeye yeten gücü ve mutlak özgürlüğüyle açıklamaktadır.[16] Gerçekten de Kuran, vahyin bazı bölümlerini yürürlükten kaldırma özgürlüğünü tanıyan tek Kutsal Kitap'tır.

Zengin Kureyşliler oligarşisi için, "putperestlik"ten vazgeçmek ayrıcalıklarının yitirilmesi anlamına geliyordu. Ayrıca Muhammed'i Allah'ın gerçek resulü olarak kabul etmek, onun siyasal üstünlüğünü tanımak anlamına da gelecekti. Daha da kötüsü: Peygamberin tebliğ ettiği vahiy, onların çoktanrıcı atalarını sürekli cehenneme mahkûm ediyordu ki, geleneksel bir toplumda kabul edilemez bir anlayıştı bu. Nüfusun büyük çoğunluğu açısından başlıca itiraz konusu, Muhammed'in "varoluşsal sıradanlığı"ydı. "Ne biçim resuldür bu? Yemek yiyor, sokaklarda yürüyor. Üzerine bir melek indirilmeli, beraberinde özel bir uyarıcı olmalı değil miydi?" (25:7). "Vahiyleri"yle alay ediliyor, bunları ya Muhammed'in uydurduğu, ya da cinlerin bu sözleri söylettiği ileri sürülüyordu. Özellikle de dünyanın sonunun ve cesetlerin di-

---

[15] Muhammed bu üç tanrıçayı büyük olasılıkla şefaatçi melekler olarak kabul ediyordu; gerçekten de Meleklere inanmak İslam tarafından kabul edilmiştir ve daha ileride melekiyyat Şiilikte önemli bir rol oynayacaktır (krş. § 281). Ama Tanrıçaların (= Meleklerin) şefaatçiliğini kabul etmenin katı bir biçimde tektanrıcı teoloji açısından taşıdığı tehlikenin farkına varınca, Muhammed iki ayeti yürürlükten kaldırmıştı.

[16] "Biz bir ayeti siler, unutturur veya ertelersek ondan daha iyisini veya onun bir benzerini getiririz. Allah'ın her şeye gücü yeter olduğunu bilmedin mi?" (2:106).

rileceğinin haber verilmesi, alaylara ve dalga geçilmesine neden oluyordu. Zaten zaman da geçiyor ve eskatolojik felaket gecikiyordu.[17]

Mucize sahibi olmaması nedeniyle de suçlanıyordu. "Bizim için yerden bir pınar fışkırtmadığın sürece sana asla inanmayacağız. Yahut senin hurmalardan, üzümlerden oluşan bir bahçen olmalı. Onların aralarından şarıl şarıl ırmaklar akıtmalısın ... yahut Allah'ı ve melekleri karşımıza dikmelisin ... yahut göğe yükselmelisin. Ancak senin göğe çıktığına, okuyacağımız bir kitabı bize indireceğin zamana kadar, asla inanmayız" (17:90-93).

**261. Mirac ve Kuran—** Sonuç olarak Muhammed'den göğe çıkarak ve aşağı bir Kutsal Kitap indirerek peygamberliğinin gerçekliğini kanıtlaması istenmektedir. Başka bir deyişle, Muhammed'den Musa'nın, Daniel'in, Hanok'un, Mani'nin ve göğe çıkıp Allah'la karşılaştıktan sonra, tanrısal vahyi içeren Kitap'ı doğrudan onun elinden alan diğer elçilerin verdiği örneğe uyması beklenmektedir. Bu senaryo ne Rabbâni Yahudiliğe, ne Yahudi apokaliptiğine ne de Samiriyelilere, Gnostiklere ve Sâbiîlere yabancıdır. Kökenleri efsanevi Mezopotamya kralı Emmenduraki'ye dek uzanır ve kraliyet ideolojisiyle uyumludur.[18]

İnanmayanların suçlamaları belirginleştikçe, Peygamberin yanıtları ve gösterdiği gerekçeler de gelişir. Kendinden önceki birçok peygamber ve havari, hatta bazı rakipleri gibi, Muhammed de kendini Allah'ın resulü olarak kabul ve beyan eder:[19] O, yurttaşlarına tanrısal bir vahiy getirmiştir. Kuran, "açık seçik Arapça bir dille" indirilmiş vahiydir (26:195); demek ki Mekke sakinleri tarafından rahatlıkla anlaşılabilmektedir; onların iman etmemekte ısrar etmesinin nedeni, tanrısal ayetler karşısındaki körlükleri (23:69), kibirleri ve umursamazlıklarıdır (27:14; 33:68 vb). Zaten Muhammed Tanrı'nın kendisinden önce gönderdiği peygamberlerin, İbrahim, Musa, Nuh, Davud, Vaftizci Yahya, İsa'nın da benzer sınavlardan geçmek zorunda kaldığını gayet iyi bilmektedir (21:66 vd, 76 vd).

---

17 Muhammed, dünyanın sonunun gelmesinin kaçınılmazlığı üzerinde duruyordu; bazı sureler o hayattayken gerçekleşeceğini ima etse bile, ne zaman olacağını kesin bir şekilde belirtmemişti.

18 Bkz. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book*, s. 7 vd ve birçok yerde; aynı yazar, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension*, s. 115 ve birçok yerde.

19 Krş. Widengren, *a.g.y.*, s. 16 vd. Antik Yakındoğu'da çok sık kullanılan bir ifade söz konusudur ve Şii İmamlar da bunu benimseyip yineleyecektir; krş. *a.g.y.*, böl. II.

Göğe yükseliş de (*mirac*) inanmayanlara verilmiş bir yanıttır. "Bütün varlıkların tespihi o kudretedir ki, kulunu gecenin birinde Mescid-i Haram'dan çevresini bereketlendirdiğimiz Mescid-i Aksa'ya yürütmüştür. Bu, ayetlerimizden bir kısmını o kulumuza göstermek içindir" (17:1). Hadislere göre mirac 617 veya 619 yılında gerçekleşmiştir; kanatlı kısrak Burak'a binen Muhammed, yeryüzü Kudüs'ünü ziyaret eder ve sonra göğe çıkar. Bu esrime yolculuğunun anlatımı sonraki kaynaklarda geniş ölçüde belgelenmiştir. Senaryo hep aynı değildir. Bazılarına göre kanatlı atının üstündeki Peygamber cehennem ile cennetin seyrine dalıp, sonra Allah'ın tahtına yaklaşır. Seyahat yalnızca bir an sürmüştür: Muhammed'in yola çıkarken devirdiği küpün içindeki suyun tamamı, odaya geri döndüğünde yere saçılmamıştır henüz. Bir başka rivayette ise Cebrail'in sürüklediği bir merdivenin basamaklarını tırmanan Muhammed göğün kapısına dek çıkar. Allah'ın huzuruna gelir ve kendisinin diğer tüm peygamberlerden önce seçildiğini ve "Allah'ın dostu" (veliyullah) olduğunu bizzat onun ağzından öğrenir. Allah ona Kuran'ı ve bazı bâtıni bilgileri verir, Muhammed'in bunları müminlere aktarmaması gerekmektedir.[20]

Daha sonraki İslam teolojisi ve tasavvufta merkezi bir rol oynayacak mirac hadisesi, Muhammed'in dehasına ve İslama özgü –ve şimdiden vurgulamakta yarar olan– bir çizgiyi, yani geleneksel mitsel-ritüel senaryoları, düşünceleri ve ibadetleri özümseme ve yeni bir dinsel sentez içinde bütünleştirme isteğini yansıtır. İslami geleneğin, bir Elçi'nin göğe yolculuğu sırasında aldığı "Kutsal Kitap" izleğine nasıl yeniden değer yüklediğini az önce görmüştük. İslamın Musevilikle ve diğer dinsel geleneklerle, hatta Kâbe'ninki gibi hatırlanamayacak kadar eski zamanlara dayanan "putperest" bir gelenekle yüzleştirilmesinin sonuçlarını da daha ileride göreceğiz.

**262. Hicret—** Muhammed'in ve ona inananların konumu sürekli zorlaşmaktadır. Mekke'nin ileri gelenleri, onları aşiretlerine ait haklardan dışlamaya karar verirler. Halbuki bir Arabın tek koruması aşiret aidiyetidir. Yine de amcası Ebû Tâlib, asla İslama katılmamasına karşın, Muhammed'i korur. Ama Ebû Tâlib'in ölümünden

---

[20] Bkz. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension*, s. 102 vd'daki çevrilmiş ve yorumlanmış metinler. Arthur Jeffrey, *Islam*, s. 35-46'da Bağavi ve Suyûti'den uzun alıntıların çevirileri bulunmaktadır. Bazı âlimler mirac üstüne yazılmış Arapça bir metnin Latince çevirisinden yararlanan Dante'nin, *Divina Comedia*'yı yazarken buradan birçok ayrıntı kullandığı kanısındadır. Bkz. Asin Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*; E. Cerulli, *Il "Libro della Scala."*

sonra, kardeşi Ebû Leheb Peygamberi haklarından yoksun bırakmayı başarır. Kureyşlilerin giderek şiddetlenen bu muhalefetinin yarattığı sorun, teoloji düzleminde çözüme kavuşturulmuştur: Bunu Allah istemiştir. Çoktanrıcılığa körü körüne bağlılık ezelden beri Allah'ın hükmüdür (krş. 16:37; 10:74; 6:39). Bu nedenle inanmayanlarla ilişkilerin kopması kaçınılmazdı: "Kulluk etmem sizin kulluk ettiğinize. Siz de ibadet etmezsiniz benim ibadet ettiğime" (109:2-3).

615'e doğru hem onları baskılardan kurtarmak istediği hem de belli bir bölünmeden çekindiği için,[21] Muhammed 70-80 kişilik bir Müslüman topluluğunu Hıristiyan bir ülkeye, Habeşistan'a göçe teşvik etti. Başlangıçta yalnızca Kureyşlilere yeni dini kabul ettirmek için gönderildiğine inanan Peygamber, şimdi iki vaha-kentin, Tâ'if ve Yesrib'in sakinlerine ve göçebelerine yaklaşmaktaydı. Tâ'if göçerleri ve Bedevileri nezdinde başarısızlığa uğradı, ama Yesrib'le (geleceğin Medine'si) kurulan ilişkiler cesaret vericiydi. Muhammed, geleneksel dinin ekonomik ve siyasal çıkarlarla yozlaşmadığı ve birçok Yahudinin, yani tektanrıcının yaşadığı Yesrib'e sığınmayı tercih etti. Ayrıca bu vaha-kent uzun bir iç savaş sonucunda oldukça yıpranmıştı. Bazı aşiretler, otoritesi soya değil dine dayanan bir peygamberin aşiret ilişkilerinin dışında kalıp hakemlik işlevini üstlenebileceği kanısındaydılar. Zaten en büyük iki aşiretten birinin geniş bir bölümü, Allah'ın Muhammed'i bütün Araplara yönelik bir çağrıyla gönderdiğine inanıp İslamı kabul etmişti.

622'de Mekke'ye yapılan hac ziyaretinden yararlanan Yesrib'li 75 erkek ve 2 kadından oluşan bir heyet Peygamberle gizlice buluştu ve onun için savaşmaya yemin ettiler. O zaman müminler küçük gruplar halinde Mekke'den ayrılıp Yesrib'e gitmeye başladı. Çöl dokuz günde geçiliyordu (300 km'den daha uzun bir mesafe). Muhammed, yanında kayınpederi Ebû Bekir olduğu halde, son gidenlerdendi. 24 Eylülde Medine yakınında bir mezra olan Kuba'ya geldiler. Hicret başarıyla tamamlanmıştı. Kısa süre sonra Peygamber Medine'ye girdi ve gelecekteki konutunun yerinin saptanması işini devesine bıraktı. Toplu namazlar için müminlerin toplanma yeri olarak da kullanılan ev ancak bir yıl sonra hazır olabildi; çünkü Peygamberin eşlerinin dairelerini de inşa etmek gerekmişti.

Muhammed'in Medine'deki dinsel ve siyasal etkinliği, Mekke döneminden net bir biçimde ayrılır. Bu değişiklik Hicret'ten sonra gelen surelerde açıkça görülür: Bu sureler esas olarak *ümmet*'in[22] örgütlenmesine ve toplumsal-dinsel kurumlarına

[21] Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 115 vd.

[22] Bu terimin anlamı ve tarihi konusunda bkz. en son çalışma: F. M. Denny, "The Meaning of

ilişkindir. İslamın teolojik yapısı Peygamber Mekke'den ayrılırken tamamlanmıştı, ama ibadet kurallarını (namaz, oruç, zekât, hac) Medine'de saptadı. Muhammed en başından beri olağanüstü bir siyasal zekâ göstermişti. Mekke'den gelen Müslümanlar (*muhacirun*) ile Medine'de yeni dini kabul edenleri (*ensar*), kendisini tek lider ilan ederek kaynaştırdı. Demek ki aşiret bağlılıkları hükümsüz kılınmıştı. Bundan böyle teokratik bir toplum biçiminde örgütlenmiş bir tek Müslüman cemaati vardı. Muhtemelen 623'te oluşturulan anayasada (Medine Vesikası), Muhammed "Muhacirun" ile "Ensar"ın (yani ümmetin) diğer tum halklardan ayrı tek bir halk oluşturduğunu ilan etti; bununla birlikte diğer kabilelerle, üç Yahudi aşiretinin de hak ve ödevlerini belirledi. Tüm Medine sakinlerinin Muhammed'in girişimlerinden hoşnut kalmadığına kuşku yoktur; ama askeri başarılarla birlikte siyasi saygınlığı da durmadan büyüyordu. Ama kararlarındaki asıl başarıyı Cebrail'in ilettiği yeni vahiyler sağlıyordu.[23]

Muhammed'in Medine'de yaşadığı en büyük hayal kırıklığı, üç Yahudi aşiretinin gösterdiği tepki oldu. Peygamber, Hicret'ten önce, Yahudi ibadetine uygun bir biçimde, kıble olarak Kudüs'ü seçmişti; Medine'ye yerleştikten sonra İsrailoğullarının başka ritüellerini de aldı. Hicret'ten sonraki ilk yıllarda gelen sureler Yahudileri de İslama çekmek için gösterdiği çabaları kanıtlamaktadır. "Ey Ehlikitap! Resullerin arası kesildiği bir sırada resulümüz size geldi; ayan-beyan açıklamalarda bulunuyor. 'Bize ne müjdeci geldi ne uyarıcı' demeyesiniz" (5:19). Muhammed, kendisini Peygamber olarak tanısalardı, Yahudilerin ritüel geleneklerini korumasına izin verecekti.[24] Ama Yahudilerin düşmanca tavırları giderek artıyordu. Kuran'da, Muhammed'in Eski Ahit'i bilmediğini kanıtlayan hatalar buldular.

Kopuş 11 Şubat 624'te, Peygambere Müslümanların namaz kılarken kıble olarak Kudüs'e değil, Mekke'ye dönmelerini buyuran yeni bir vahiy inince gerçekleşti (2:144) Muhammed o dahiyane sezgisiyle Kâbe'nin İbrahim'le oğlu İsmail tarafından inşa edildiğini bildirdi (2:127). Ama ataların işlediği günahların ardından, tapınak şimdi putperestlerin denetimindeydi. Bundan böyle "Arap dünyası da kendi Tapına-

---

*Ummah* in the Qur'ân."

[23] Muhacirunun yaptığı ilk akında Medineliler bunun bir küfür olduğunu, çünkü haram ayının (Receb, Aralık 623) gerektirdiği ateşkesi ihlal ettiklerini haykırınca, Muhammed'e şu ilahi mesaj geldi: "O ayda savaş büyük bir günahtır. Ama Allah yolundan alıkoymak, O'na ve Mescid-i Haram'a nankörlük etmek, ora halkını oradan sürüp çıkarmak, Allah katında daha büyük bir günahtır" (2:217).

[24] Krş. Watt, *Mohammad at Mecca*, s. 199 vd

ğına sahip olmuştu ve bu tapınak, Kudüs'tekinden daha kadimdi. Bu dünyanın kendi tektanrıcılığı vardı artık: *Hanifiye*....[Ω] İslam bu sayede, bir süre için uzaklaştığı kökenlerine, ebediyen geri döndü."[25] Bu kararın hatırı sayılır dinsel ve siyasal sonuçları oldu: Bir yandan Arap birliğinin geleceği güvence altına alınmıştı; diğer yandan ileride Kâbe çevresinde[26] yürütülecek düşünce çabaları en eski, dolayısıyla "gerçek" tektanrıcıların etkisi altında bir tapınak teolojisiyle noktalanacaktı. Muhammed şimdilik hem Musevilik hem de Hıristiyanlıkla yollarını ayırmaktaydı: Bu iki "kitaplı din" başlangıçtaki saflıklarını korumayı bilememişti. Bu nedenle Allah *son* Resul'ünü göndermişti ve nasıl ki Hıristiyanlık Yahudiliğin yerini almışsa, İslam da Hıristiyanlığın yerine geçecekti.

**263. Sürgünden Zafere—** Muhammed ve muhacirun, geçimlerini sağlayabilmek için, Mekkelilerin kervanlarına baskınlar düzenlemek zorunda kaldılar. İlk zaferlerini Mart 624'de Bedir'de kazandılar (krş. 3:123); onlar 14, putperestler ise 70 adam yitirdi, 40 da esir verdiler. Hem oldukça büyük olan ganimet hem de esirlerin fidyeleri Muhammed tarafından savaşçılara eşit olarak paylaştırıldı. Bir ay sonra Peygamber, üç Yahudi aşiretinden birini evlerini ve mallarını geride bırakarak Medine'den ayrılmaya zorladı. Ertesi yıl Müslümanlar Uhud'da, 3.000 kişi olduğu tahmin edilen bir Mekke ordusu tarafından yenilgiye uğratıldı; bizzat Muhammed de yaralandı. Ama bu dinsel gerilla savaşının belirleyici aşaması "Hendek" adı verilen savaş oldu; bu adın verilmesinin nedeni, bir İranlının (Selman) öğütleri üzerine vahakentin giriş yollarının önüne hendek kazılmasıydı. Rivayete göre 4.000 Mekkeli iki hafta boyunca Medine'yi kuşattı, ama bir sonuç alamadılar; sonunda bir kum fırtınası onları darmadağın etti. Muhammed kuşatma sırasında bazı yeni sözde Müslümanların ve Medine'de kalmış son Yahudi aşireti olan Kureyzaların kuşkulu tavırlarını fark etti. Zaferden sonra Yahudileri ihanetle suçladı ve katledilmelerini emretti.

Nisan 628'de yeni bir vahiy (48:27), Muhammed'e müminlerin Kâbe'ye hacca gidebileceğinin güvencesini verdi. Bazılarının duraksamalarına karşın, müminlerin kervanı kutsal kente yaklaştı. Mekke'ye girmeyi başaramadılar, ama Peygamber bu

---

[Ω] Hanif: Allah'ın birliği ilkesini benimseyen din ya da böyle bir dinden olan; Kuran'da birçok defa Hz. İbrahim'in "hanif" olduğu belirtilmiştir –çn.

[25] Blachère, *Le problème de Mahomet*, s. 104.

[26] Örneğin bkz. Henry Corbin. "La Configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle."

yarım bozgunu zafere dönüştürdü: Müminlerden kendisine, Allah'ın resulü olarak biat etmelerini istedi (48:10). Böyle bir yemine ihtiyacı vardı, çünkü kısa süre sonra Mekkelilerle bir ateşkes anlaşması yaptı. Bu anlaşma, küçük düşürücü görünse de, ertesi yıl haccı yapabilmelerine olanak tanıyordu. Üstelik Kureyşliler Müslümanlara on yıllık bir barış güvencesi veriyorlardı.

Nitekim Peygamber 629'da, 2.000 mümininin eşliğinde, müşriklerin geçici olarak terk ettiği kente girdi ve hac farizesini yerine getirdi. İslamın zaferi ufukta görünüyordu; üstelik birçok Bedevî aşireti, hatta Kureyş oligarşisinin temsilcileri İslamı kabul etmeye başlamıştı. Aynı yıl Muhammed Bizans İmparatorluğu sınırındaki Mu'te'ye bir birlik gönderdi. Bu seferin uğradığı başarısızlık onun saygınlığına hiçbir gölge düşürmedi. Mu'te İslamın hangi ana yöne doğru vaaz edilmesi gerektiğini gösteriyordu; Muhammed'in ardılları bunu iyi anladı.

Peygamber Ocak 630'te (rivayete göre) 10.000 adamla birlikte ve Mekkelilerin düşman bir aşireti desteklediği bahanesiyle ateşkesi bozdu ve kimsenin burnu kanamadan kenti işgal etti. Kâbe'nin putları kırıldı, sunak temizlendi ve müşriklerin tüm imtiyazları kaldırıldı. Kutsal kente hâkim olduktan sonra, Muhammed çok büyük bir hoşgörü gösterdi; idam edilen en amansız altı düşmanı dışında, kendi adamlarına Mekke sakinlerinden öç almayı yasakladı. Hayranlık uyandıran siyasal sezgilerine kulak veren Muhammed, teokratik devletinin başkentini Mekke'ye yerleştirmedi; hacdan sonra Medine'ye döndü.

Ertesi yıl, 631'de, Peygamber hacca gitmedi, ama kendisini temsil etmek üzere Ebû Bekir'i gönderdi. Bu vesileyle, yeni bir vahiy aracılığıyla, Muhammed şirke karşı tam bir savaş ilan etti. "Allah da O'nun elçisi de müşriklerden kesinlikle uzaktır.... O haram aylar çıktığında, artık müşrikleri, kendilerini bulduğunuz yerde öldürün.... Tövbe eder, namazı gereğince kılar, zekâtı verirlerse, yollarını açın onların. Kesin olan şu ki, Allah Gafûr'dur, Rahîm'dir. Eğer müşriklerden biri senden güvence dilerse/senin yanına gelmek, sana komşu olmak isterse, ona güvence verip yakınlaşma isteğini kabul et ki, Allah'ın kelamını dinleyebilsin. Sonra da onu güvenli gördüğü yere kadar götür. Böyle yapmanın gerekçesi şudur: Bunlar bilmeyen bir topluluktur" (9:3-6).[27]

---

[27] Tektanrıcılara, "ehlikitap"a gelince, Muhammed onlara bir başka vesileyle "Tevrat'ı, İncil'i ve Rabbinizden size indirileni" tam uygulamaları gerektiğini hatırlatır; "Şu bir gerçek ki, iman edenler, Yahudiler, Sâbiîler ve Hıristiyanlardan Allah'a ve ahiret gününe inanıp barışa yönelik iş/iyilik yapanlar için korku yoktur. Tasalanmayacaklardır onlar" (5:68-69).

Muhammed sanki bir önsezinin etkisindeymiş gibi Şubat-Mart 632'de Mekke'ye gitti; bu onun son hacciydı. Bu vesileyle hac ibadetinin tüm ayrıntılarını titizlikle belirledi ki bu kurallara bugün de uyulmaktadır. Cebrail ona Allah'ın şu sözlerini bildirdi: "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslamı seçtim" (5:3). Hadise göre, bu "Veda Haccı"nın sonunda, Muhammed şöyle haykırmış: "Rabbim, görevimi yerine iyi getirdim mi?" ve kalabalık yanıtlamıştı: "Evet! İyi yerine getirdin!"

Mayıs 632'nin son günlerinde Medine'ye dönen Muhammed hastalandı; 8 Haziranda, en sevdiği eşi Ayşe'nin kollarında öldü. Üzüntü çok büyüktü. Rivayete göre bazıları Peygamberin ölümünü kabullenmeyi reddetmişti; tıpkı İsa gibi Muhammed'in de göğe çıktığına inanıyorlardı. Cesedi mezarlığa değil, Ayşe'nin dairesindeki bir odaya gömüldü. Bugün burada Müslümanlar açısından neredeyse Kâbe kadar kutsal bir anıt yükselmektedir. Halife seçilen Ebû Bekir müminlere seslendi: "Eğer birisi Muhammed'e taparsa, Muhammed ölür; ama eğer birisi Allah'a taparsa, Muhammed yaşar ve ölmez."

**264. Kuran'ın Mesajı**— Dinler tarihi ve dünya tarihinde Muhammed'in girişimiyle karşılaştırılabilecek başka bir örneğe rastlanmaz. Mekke'nin fethi ve teokratik bir devlet kurulması, Peygamberin siyasal dehasının dinsel dehasından geri kalmadığını göstermektedir. Gerçi koşullar –öncelikle de Mekke oligarşisi içindeki çelişkiler– Peygamberin lehine çalışmıştır. Ama Muhammed'in ne teolojisi, ne vaazı ve başarısı ne de yarattığı eserin, yani İslamın ve Müslüman teokrasisinin kalıcılığı bu koşullarla açıklanabilir.

Peygamberin doğrudan ve dolaylı yollardan Yahudilerin ve Hıristiyanların bazı dinsel anlayış ve ibadetlerini bildiğine kuşku yoktur. Hıristiyanlık konusunda daha çok yaklaşık bilgilere sahiptir. İsa ve Meryem'den söz etmekle birlikte, yaratılmış olduklarına göre (3:59), tanrısal bir doğaya sahip olmadıklarını belirtir (5:16-20). Birçok yerde İsa'nın çocukluğuna, mucizelerine ve Havarilerine ("Ensar") göndermeler yapar. Muhammed, Yahudilerin kanısının aksine ve hem Gnostikler hem de Doketistlerle uyum içinde, İsa'nın çarmıha gerilmesini ve ölümünü yadsır.[28] Bununla birlikte Muhammed, İsa'nın Kurtarıcı rolünü, Yeni Ahit'in mesajını, Hıristiyan sakramentlerini ve Hıristiyan sırrı hakkında bilgi sahibi değildir. Peygamber Hıris-

[28] "Oysa ki onu öldürmediler, onu asmadılar da; sadece o onlara benzer gösterildi.... Tam aksine Allah onu kendisine yükseltti" (4:157-158).

tiyan teslisini Allah-Isa-Meryem diye sayar; bilgi kaynakları muhtemelen Meryem'e aşırı biçimde tapınılan Habeşistan Monofizit kilisesini bilmektedirler.[29] Diğer yandan Nasturiliğin bazı etkileri de ayırt edilmektedir; ölümün ruhu tamamen bilinçsiz kıldığı ve din şehitlerinin derhal cennete taşındığı inancı buna bir örnektir. Aynı şekilde vahyin art arda bir dizi halinde inmesi anlayışı, birçok Yahudi-Hıristiyan Gnostik mezhep tarafından da paylaşılır.

Ama hiçbir dış etki ne Muhammed'in vecdini ne de vaazının yapısını açıklamaya yeter. Hesap gününün yakın olduğunu bildiren ve Allah'ın tahtı önünde insanın yalnız kalacağını hatırlatan Muhammed, aşiret ilişkilerinin dinsel açıdan boşluğunu göstermiştir. Ama bireyleri dinsel nitelikli yeni bir cemaat, *ümmet* içinde yeniden bütünleştirmiştir. Demek ki bir yandan Arap ulusunu yaratırken, diğer yandan da Müslüman yayılmasına müminler topluluğu etnik ve ırksal sınırların ötesine taşıyarak genişletme olanağını vermiştir. Ezelden beri aşiretler arası savaşlarda harcanan enerji, müşriklere karşı dış savaşlara, Allah adına girişilen ve tektanrıcılığın mutlak zaferi için yürütülen savaşlara yönlendirilmiştir. Bununla birlikte göçebe aşiretlere, özellikle de Mekkelilere karşı açtığı seferlerde Muhammed zaferi silahlardan çok, usta pazarlıklarla kazanarak, ardından gelen halifeler için de ibret alınacak bir örnek oluşturmuştur.

Son olarak, Kuran'ı tebliğ ederek, yurttaşlarını diğer iki "ehlikitap" düzeyine yükseltmiş ve Arapçayı (henüz ökümenik bir kültürün dili olmasa da) hem liturjik hem de teolojik bir dil olarak soylulaştırmıştır.

Dinsel yapıbilim açısından Muhammed'in mesajı Kuran'da formülleştirildiği biçimiyle mutlak tektanrıcılığın en katıksız ifadesini temsil etmektedir. Allah tek Tanrı'dır; tamamen özgür, her şeyi bilen ve gücü her şeye yetendir; yerin ve göklerin ve var olan her şeyin Yaratıcısı'dır ve "Yaratışta/yaratılmışlarda dilediğini artırır" (35:1). *Bu sürekli yaratılış sayesindedir ki, gece ile gündüz birbiri ardınca gelir*, gökten su indirilir ve gemiler "denizde yüzüp gider" (2:164). Başka bir deyişle, Allah yalnızca kozmik ritimleri değil, insanların eserlerini de yönetir. Ama tüm davranışları yalnızca kendi kararlarına bağlı olduğu için özgür, son tahlilde keyfidir. Allah kendisiyle çelişmekte serbesttir; bazı surelerin yürürlükten kaldırılmasını hatırlayın (§ 260).

İnsan ilk günahtan ötürü değil, basit bir mahluktan başka bir şey olmadığı için

---

[29] Krş. Tor Andrae, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, s. 209-210. "Ruh" ("Spiritum") anlamına gelen sözcüğün Sami dillerinde dişil olduğunu da hesaba katmak gerek.

zayıftır; ayrıca Allah'ın son resulüne ilettiği vahyin ardından yeniden kutsallaşmış bir dünyada yaşamaktadır. *Her davranış* –fizyolojik, ruhsal, toplumsal, tarihsel–, Allah sayesinde gerçekleştiği için, onun yetki alanına girer. Dünyadaki hiçbir şey Allah'tan bağımsız, serbest değildir. Ama Allah Rahîm'dir ve Resulü de önceki iki tektanrıcılıktan çok daha basit bir din vaaz etmiştir. İslam bir Kilise oluşturmaz ve ruhban sınıfı yoktur. Her yerde ibadet edilebilir; bir tapınakta ibadet edilmesi şart değildir.[30] Dinsel yaşam aynı zamanda fıkıh kuralları olan kurumlar, özellikle de "İmanın Beş Şartı" tarafından düzenlenir. En önemli farz, *salât*, yani günde beş vakit kılınan namazdır; ikincisi *zekât*, yani zorunlu bağışlardır; üçüncü şart olan *savm*, tüm Ramazan ayı boyunca şafaktan günbatımına kadar tutulan orucu ifade eder; dördüncüsü *hac*, beşincisi de kelime-i şahadet'tir: "Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve eşhedü enne Muhammeden abdühü ve resulühü."[31]

İnsanın kolaylıkla yanlışa sapabileceği göz önünde tutulduğu için, Kuran ne çileyi ne de manastır yaşamını teşvik eder. "Ey Âdemoğulları! Tüm mescitlerde süslü, güzel giysilerinizi kuşanın. Yiyin, için, fakat israf etmeyin" (7:31). Her ne olursa olsun, Kuran yalnızca velilere veya kâmillere değil, tüm insanlara seslenir. Muhammed meşru eşlerin sayısını dörtle sınırlar (4:3), ama odalık ve cariyelerin sayısını belirlemez.[32] Toplumsal farklılıklar ise kabul edilir, ama ümmet içinde tüm müminler eşittir. Kölelik kaldırılmaz; bununla birlikte kölelerin durumu Roma İmparatorluğu'ndakinden daha iyidir.

Muhammed'in "politikası," Eski Ahit'in çeşitli kitaplarında anlatılanlara benzer; doğrudan veya dolaylı olarak Allah'tan esinlenmiştir. Evren tarihi, Allah'ın kesintisiz tezahürüdür; kâfirlerin zaferleri bile Allah'ın takdiridir. O halde tektanrıcılığı tüm dünyaya kabul ettirmek için, topyekün ve sürekli bir savaş (cihad) kaçınılmazdır. Her ne olursa olsun, savaş irtidâddan ve kargaşadan daha iyidir.

Kâbe'de –"Beytullah," Allah'ın Evi olarak kabul edilir– gerçekleştirilen ibadetler ve Hac, Muhammed'in vaaz ettiği mutlak tektanrıcılıkla çelişir gibi görünmektedir.

---

30 Bununla birlikte müminlerin Cuma öğle namazlarında kamusal bir yerde toplanmaları tavsiye edilir; 62:9.

31 Bu sözler Kuran'da kelimesi kelimesine yer almaz, ama anlamı Kuran'ın her yerinde mevcuttur; krş. Watt, *Muhammad at Medina*, s. 308.

32 Bazı şarkiyatçılar Avrupalıların eleştirilerini, bunun Cahiliye döneminin cinsel anarşisine kıyasla yine de bir ilerleme olduğunu söyleyerek yanıtlarlar. İslamın bu şekilde "doğrulanması," sosyolojik ve ahlaki düzeylerde geçerli olsa da, Kuran'daki teoloji açısından boşuna bir çaba, hatta bir küfürdür. Vahyin hiçbir ayrıntısı "doğrulanma" ihtiyacı duymaz.

Ama daha yukarıda belirttiğimiz gibi (§ 262), Peygamber İslamı İbrahim geleneğiyle bütünleştirmek istemiştir. Kuran'da mevcut diğer simge ve senaryoların yanı sıra –Kutsal Kitap, mirac, başmelek Cebrail'in rolü vb– daha sonraki teoloji ve tasavvuf, hacca sürekli yeni değerler yükleyecek ve yeni yorumlar getirecektir. Birçok tefsiri ve spekülasyonu meşrulaştırmak için kullanılacak hadislerde aktarılan sözlü geleneği de ayrıca dikkate almak gerekir. Allah her zaman tek ve mutlak Tanrı konumunu koruyacak ve Muhammed en eksiksiz Peygamber olacaktır. Ama tıpkı Musevilik ve Hıristiyanlık gibi, İslam da belli aracıları ve şefaatçileri kabullenmek durumunda kalacaktır.

**265. İslamın Akdeniz ve Yakındoğu'yu İstilası—** İbraniler ve Romalılarda olduğu gibi, İslam da –özellikle ilk aşamasında– tarihsel olayları kutsal bir tarihin bölümleri olarak görür. Bunlar, İslamın önce ayakta kalmasını, sonra da genişlemesini sağlayan ilk halifelerin (Hulefâ-i Râşîdin) kazandığı göz kamaştırıcı askeri zaferlerdir. Ayakta kalma dedik, çünkü gerçekten de Peygamberin ölümü yeni dinin sonunu getirebilecek bir krize yol açmıştı. Sonunda Müslümanların çoğu tarafından kabul edilen bir hadise göre, Muhammed yerine kimin geçeceğini belirlememişti. Onun en sevgili eşi Ayşe'nin babası olan Ebû Bekir, Peygamber daha toprağa verilmeden halife seçildi. Diğer yandan Muhammed'in en çok, kızı Fatma'nın kocası, hayatta kalmış yegâne erkek torunları olan Hasan ile Hüseyin'in babası Ali'yi sevdiği de biliniyordu. Bu nedenle Muhammed muhtemelen kendi yerine Ali'yi seçecekti. Ama Ali ve yandaşları, ümmetin birliğini korumak adına, Ebû Bekir'in seçilmesini kabul ettiler; Ebû Bekir epey yaşlı olduğu için, Ali kısa süre sonra onun yerini alacağından kuşku duymuyordu. O an için asıl önemli olan, İslam açısından çok tehlikeli olabilecek bir krizden sakınmaktı. Bedevî kabileleri kopmaya başlamıştı bile; bununla birlikte Ebû Bekir hemen giriştiği seferlerle onlara boyun eğdirmeyi başardı. Hemen ardından halife, Bizans'a tâbî olan zengin Suriye eyaletine karşı akınlar düzenledi.

Ebû Bekir iki yıl sonra, 634'te öldü, ama ölmeden önce Ömer'i halefi olarak belirlemişti. Bu büyük strateji ustasının halifeliği sırasında (634-644), Müslümanların zaferleri baş döndürücü bir hızla birbirini izledi. Yermûk savaşında yenilen Bizanslılar 636'da Suriye'yi terk ettiler. Antakya 637'de düştü ve aynı yıl Sâsânî İmparatorluğu yıkıldı. Mısır 642'de, Kartaca ise 694'te fethedildi. Daha VII. yüzyıl sona ermeden İslam, Kuzey Afrika'ya, Suriye ve Filistin'e, Küçük Asya'ya, Mezopotamya ve Irak'a egemendi. Yalnızca Bizans direniyordu, onun da toprakları çok küçülmüş-

tü.[33]

Yine de bu benzersiz başarılara karşın, ümmetin birliği ciddi tehdit altındaydı. Bir Acem kölenin ölümcül bir biçimde yaraladığı Ömer, halefini seçmek üzere Peygamberin sahabesinden altı kişiyi saptama zamanını buldu. Bu altı kişi, Ali'yi ve ona sadık olanları (*şîa Ali*, tam karşılığı "Alı'nin taraftarları" veya şîa, şiîlik) yok sayarak, Peygamberin diğer damadı Osman'ı (644-656) halife seçtiler. Muhammed'in eski hasımları olan aristokratik Emevi aşiretinden gelen Osman, imparatorluğun kilit mevkilerini Mekke ileri gelenlerine dağıttı. Mısır ve Irak garnizonlarındaki Bedevîlerin Osman'ı katletmesinden sonra, Ali Medineliler tarafından halife ilan edildi. Peygamber ailesi ve onun soyundan gelenler dışında hiçbir halifeyi tanımayan Şiîler açısından, Ali ilk gerçek halifeydi.

Bu arada Ayşe ve Mekkeli birçok önder Ali'yi Osman'ın öldürülmesine suç ortaklığı etmekle suçladılar. İki taraf, Ayşe'nin devesi etrafında cereyan ettiği için, Cemel savaşı diye bilinen çatışmada karşı karşıya geldi. Ali başkentini Irak'ın bir garnizon kasabasına (Kûfe) kurdu, ama tartışmalı bir şekilde Peygamberin kayınpederi ve Osman'ın amcaoğlu, Suriye valisi Muâviye Ali'nin halifeliğini tanımadı. Savaşı kaybedeceklerini anlayan Muâviye askerleri mızraklarının ucuna Kuran'ı taktılar. Ali Kuran'ın hakemliğine başvurulmasını kabullendi, ama vekili tarafından iyi savunulmayınca, hakkından vazgeçmek zorunda kaldı. Zaaf gösteren bu davranışının ardından, o zamandan beri Haricîler diye tanınan bazı militanlar onu terk etti. Ali 661'de öldürüldü ve sayıları iyice azalmış taraftarları büyük oğlu Hasan'ı Halife ilan ettiler. Daha önce Suriyeliler tarafından Kudüs'te halife seçilmiş Muâviye, Hasan'ı görevinden onun adına feragat etmeye ikna etti.

Muâviye yetenekli bir komutan ve kurnaz bir siyasetçiydi; imparatorluğu yeniden örgütledi ve ilk halife hanedanı olan Emeviler'i kurdu (661-750). Ama Ali'nin ikinci oğlu Hüseyin 680'de Irak'ta, Kerbela'da ailesinin hemen tüm üyeleriyle birlikte katledilince ümmeti birleştirmek yönündeki son şans da yitirildi. Şiîler onların bu şekilde şehit edilmesini hiçbir zaman affetmedi ve bu olay yüzyıllar boyunca

[33] Arapların bu baş döndürücü istilası, yerinde bir tespitle, Batı Roma İmparatorluğu'nu yıkan barbar akınlarının son dalgası olarak betimlenmiştir. Yine de Araplar, barbarlardan farklı olarak, çöl sınırında yeni kurulmuş garnizon kasabalarına yerleşmektedir. Boyun eğdirilen nüfus grupları belli bir haraç (cizye) karşılığında din ve âdetlerini koruyabiliyordu. Ama kent nüfusunun büyük bir bölümü, özellikle de memurlar ve entelektüeller İslamı kabul edince durum hissedilir ölçüde değişecektir.

hüküm süren halifeler tarafından vahşice bastırılan isyanlara neden oldu. Şiî cemaatler ancak X. yüzyıldan itibaren muharrem ayının ilk on günü boyunca İmam Hüseyin'in trajik ölümünü anmak için törenler düzenleme iznini alabildiler.[34]

Demek ki Peygamberin ölümünden 30 yıl sonra ümmet üç parçaya bölünmüştü ve bu bölünmüşlük bugüne dek süregelmiştir; müminlerin çoğunluğunu oluşturan ve egemen halifenin yönetimini kabul eden Sünnîler, yani *sünnet* yandaşları; ilk "gerçek" halife Ali'nin soyuna bağlı kalan Şiîler; yalnızca ümmetin kendi önderini seçme hakkına ve ağır günahlar işlerse görevden alma ödevine sahip olduğunu kabul eden Haricîler. İleride göreceğimiz gibi (krş. böl. XXXV), bu hiziplerden her biri şu veya bu ölçüde dinsel kurumların, Müslüman ilahiyatının ve tasavvufun gelişmesine katkıda bulundu.

İlk halifeler tarafından kurulan imparatorluğun tarihine gelince, en önemli olayları hatırlatmakla yetinelim. Askeri yayılma 715'e kadar sürdü; o tarihte Türkler bir Arap ordusunu Amu Derya bölgesinden ayrılmak zorunda bıraktı. 717'de Bizans'a karşı açılan ikinci deniz seferi ağır kayıplarla sonuçlandı. 733'te Frankların kralı Charles Martel, Arapları Tours yakınında ezdi ve Pireneler'in öteki tarafına çekilmeye zorladı. Arap İmparatorluğu'nun askeri üstünlüğü artık sona ermişti. İslamın gelecekteki istila ve fetihleri başka etnik köklerden gelen Müslümanların eseri olacaktı.

İslam, başlangıçtaki bazı yapılarını değiştirmeye başladı. Zaten bir süredir Muhammed'in tanımladığı şekliyle cihad hedefinden –müşriklere İslamın kabul ettirilmesi– sapılmıştı. Arap orduları müşrikleri daha ağır bir haraca bağlayabilmek için, dinlerini kabul ettirmeden boyun eğdirmeyi tercih ediyorlardı. Üstelik ihtida edenler Müslümanlarla aynı haklardan yararlanamıyordu. 715'ten itibaren Araplarla yeni ihtida edenler arasındaki gerilim sürekli arttı. Yeni Müslümanlar kendilerine Araplarla eşitlik vaat eden her türlü ayaklanmayı desteklemeye hazırdı. Yıllar süren kargaşa ve silahlı çatışmaların ardından, Emeviler hanedanı 750'de devrildi ve yerine başka bir önemli Mekke ailesi olan Abbasîler geçti. Yeni halife zaferi özellikle Şiîlerin yardımı sayesinde kazandı. Ama Ali'ye inananların durumu değişmedi ve ikinci Abbasî halifesi Mansur (754-775) bir Şiî isyanını kanla bastırdı. Buna karşılık Abbasîler döneminde Araplarla yeni ihtida edenler arasındaki fark kesin olarak silindi.

İlk dört halife, halifeliğin merkezini Medine'de tutmuştu. Ama Muâviye impara-

[34] Bu konuda bkz. Earle H. Waugh, "Muharram Rites: Community Death and Rebirth."

torluk başkentini Şam'a taşıdı. O andan başlayarak, tüm Emeviler saltanatı boyunca, Helenistik, Acem ve Hıristiyan etkileri giderek arttı. Bunlar özellikle dinsel ve dindışı mimari alanında kendilerini gösteriyordu. İlk büyük Suriye camilerinde, Hıristiyan kiliselerinin kubbesi kullanıldı.[35] Saraylarda, konaklarda, bahçelerde, duvar bezemelerinde, mozaikte Helenistik Yakındoğu modellerine öykünüldü.[36]

Abbasîler, Doğu ve Akdeniz kültürel mirasının özümsenmesini sürdürüp, geliştirdiler. İslam, bürokrasiye ve ticarete dayalı bir kent uygarlığı yaratıp örgütledi. Halifeler dinsel işlevlerinden vazgeçti; müminlerin gündelik sorunlarını çözme işini ulemaya bırakıp tek başlarına saraylarına çekildiler. 762'de yeni bir başkentin, Bağdat'ın kurulması Arap ağırlıklı İslamın sonuna işaret eder. Dört eşit parçaya bölünmüş bir çember şeklindeki kent, imparatorluğun merkezi ve bir *imago mundi*'dir: Dört kapısı, mekânın dört yönünü temsil eder. En uğurlu gezegen olan Jüpiter Bağdat'ın "doğum"unu belirlemiştir; çünkü çalışmalar bir Acem müneccimin saptadığı günde başlatılmıştır.[37] Mansur ve halefleri Sâsânî imparatorlarının tüm şatafatıyla tahta kurulmuştu. Abbasîler esas olarak, çoğunluğu Acem kökenlilerden oluşan bürokrasiye ve İran askeri aristokrasisi içinden devşirilmiş hükümdarlık ordusuna dayanıyorlardı. Kitle halinde İslamı kabul eden İranlılar Sâsânî siyaset, idare ve teşrifat modellerine geri döndüler. Mimariye de Sâsânî ve Bizans üslupları hâkim oldu.

Bu aynı zamanda Süryanice aracılığıyla Yunan filozoflarının, hekimlerinin ve simyacılarının eserlerinin çevrildiği bir çağdı. Harunü'r-Reşid (788-809) ve haleflerinin döneminde geç antikçağ Akdeniz uygarlığı Arapça temelli ilk rönesansını yaşadı; bu rönesans, Abbasîlerin teşvik ettiği İran kökenli değerlerin[38] özümsenmesi sürecini –kimi zaman ona muhalefet ederek– tamamladı. Bu keşiflerin ve bu karşılaşmaların Müslüman maneviyatının gelişimi üzerindeki sonuçlarını ileride göreceğiz (böl. XXXV).

---

35 Krş. E. Baldwin Smith, *The Dome*, s. 41 vd.

36 Bkz. U. Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archeologia islamica*, ve özellikle s. 23 vd, 105 vd.

37 Bkz. Charles Wendell, "Baghdâd: *Imago Mundi*," s. 122.

38 Tükenmez İran bağdaştırmacılığının yaratımları söz konusuydu tabii ki (krş. § 212).

## ELEŞTİREL KAYNAKÇA

**§ 259.** İslam öncesi Arabistan tarihi ve Arap kültürleri hakkında, İrfan Shahîd, *The Cambridge History of Islam*, 1 (1970), s. 3-29'da kısa ve açık bir sunum bulunmaktadır. Ayrıca bkz. H. Lammens, *Le berceau de l'Islam* (Roma, 1914); aynı yazar, *L'Arabie occidentale avant l'Hégire* (Beyrut, 1928); W. Coskel, *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber* (Köln, 1953); F. Gabrielli (ed.), *L'antica società beduina* (Roma, 1959); F. Altheim ve R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, I-V (Berlin, 1964-1968); M. Guidi, *Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto* (Floransa, 1951); J. Ryckmans, *L'institution monarchique en Arabie méridionale avant l'Islam* (Louvain, 1951).

İslam öncesi Arabistan dinleri hakkında bkz. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums* 3. baskı, (Berlin, 1961); G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, 2. baskı, (Louvain, 1951); A. Jamme, "Le panthéon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques," *Le Muséon* 60, 1947, s. 57-147; J. Henninger, "La religion bédouine préislamique," *L'antica società beduina* içinde, s. 115-140; Maria Höfner, "Die vorislamischen Religionen Arabiens," H. Gese, M. Höfner, K. Rudolph, *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer* içinde (Stuttgart, 1970), s. 233-402. Güney Arabistan'ın yazıtları ve anıtları *Corpus des inscriptions et antiquités sud-arabes* içinde yayımlanıp analiz edilmiştir (Académie des Inscriptions et des Belles Lettres, Louvain, 1977).

Ruhlara inanç hakkında, krş. J. Henninger, "Geisterglaube bei den vorislamischen Araben," *Festschrift für P. J. Schebesta* (Freibourg, 1963), s. 279-316.

Üç tanrıça –Lât, Menât ve Uzzâ– hakkında bkz. M. Höfner, "Die vorislamischen Religionen," s. 361 vd, 370 vd ve J. Henninger, "Ueber Sternkunde u. Sternkult in Nord- und Zentralarabien," *Zeit. f. Ethnologie*, 79, 1954, s. 82-117, özellikle s. 99 vd.

İslam öncesi Allah ve tapımı hakkında bkz. *Shorter Encyclopedia of Islam* (ed. H. A. R. Gibb ve J. H. Kramers, Leyden, 1961), s. 33; M. Höfner, "Die vorislamischen Religionen," s. 357 vd; aynı yazar, *W.d.M*, 1, 1965, s. 420 vd. J. Chelhoud İslam öncesi ve sonrasında Arapların dini hakkında iki önemli katkı yapmıştır: *Le sacrifice chez les Arabes* (Paris, 1955); *Les structures du sacré chez les Arabes* (1965).

İlk mahsul sunguları hakkında bkz. Joseph Henninger, *Les fêtes du printemps chez les Sémites et la Pâque israélite* (Paris, 1975), s. 37-50, eksiksiz bir kaynakçayla birlikte. Bkz. aynı yazar, "Zum Verbot des Knochenzerbrechens bei den Semiten," *Studi ... Giorgio Levi de la Vida* (Roma, 1956), s. 448-459; aynı yazar, "Menschenopfer bei den Araber," *Anthropos*, 53, 1958, s. 721-805. W. Robertson Smith'in geliştirdiği ve Aziz Nilus'un İslam öncesi Araplara ilişkin bir öyküsünün de yansıttığı, eski Samilerdeki genel kurban kuramı, Karl Heussi, *Das Nilusproblem* (Leipzig, 1921) ve J. Henninger, "Ist der sogenante Nilus-Bericht eine Brauchbare religionsgeschichtliche Quelle?" *Anthropos* 50. 1955, s. 81-148'de tartışılmıştır.

Kadim Arabistan'da ve İslamda ay tapımı hakkında bkz. Maxime Rodinson, *La Lune. Mythes et Rites* içinde (Sources Orientales 5, Paris, 1962), s. 153-214 (zengin kaynakça).

İslam öncesi antikçağda ve İslam döneminde Mekke'ye hac yolculuğu hakkında bkz. J. Gaudefroy-Demombynes, *Le Pèlerinage à la Mecque* (Paris, 1923); Muhammad Hamidullah, *Les Pèlerinages* içinde (Sources Orientales, 3, 1960), s. 87 vd; J. Henninger, "Pèlerinages dans l'ancien Orient," *Suppl. au Dictionnaire de la Bible*, c. VII, fas. 38, süt. 567-584, Paris, 1963.

Kâbe hakkında bkz. M. Höfner'in özlü sunumu, "Die vorislamischen Religionen," s. 360 vd ve *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. 192-198'deki "Ka'ba" maddesi. Ayrıca bkz. § 263'te belirtilen kaynakça.

Kadim Arabistan'ın bu tapım, simge ve mitlerinin ilginçliği daha sonradan halk dindarlığı ve mitolojileştirici imgelemi tarafından onlara yüklenen yeni değerlerden kaynaklanmaktadır.

Muhammed'in yaşamı ve faaliyetleri üzerine kaynaklar öncelikle Kuran ve hadislere dayanarak yazılmış sîretlerdir: İbn Hişâm'ın (ö. 822) kısaltıp açıklamalar eklediği İbn İshâk'ın (ö. 768) *el-Sîre*'si ("Hayat") ve Vakidî'nin (ö. 822) *Magazi*'si ("Seferler"). Daha önemli olan birincisi Alfred Guillaume tarafından çevrilmiştir: *The Life of Muhammad: A Translation of (Ibn) Ishaq's Sîrat Rasûl Allâh* (Londra, 1955). Bununla birlikte sîret içinde yer alan birçok bölümün efsanevi nitelikte göründüğünü belirtmekte yarar var; örneğin Muhammed'in kervanlarla Suriye'ye yaptığı yolculuklar, Hıristiyan keşişlerle karşılaşması vb.

Muhammed'in en son ve en iyi yaşamöyküleri arasında şu eserler ayrı bir yeri hak ediyor: Tor Andrae, *Mohammad, the Man and His Faith* (Londra, 1936; tekrar basım, New York, 1960; Peygamberin tebliğindeki eskatolojik unsur üzerinde durur); Régis Blachère, *Le problème de Mahomet. Essai de biographie critique du fondateur de l'Islam* (1952; bilgilerimizdeki boşlukları gösterir); W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca* (Oxford, 1953) ve *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956; Muhammed'in tebliğinin toplumsal ve siyasal sonuçlarını ayrıntılarıyla inceler ve onun siyasal dehasını ortaya koyar); aynı yazar, *Muhammad: Prophet and Statesman* (Oxford, 1961: yukarıda belirtilen iki cildin birleştirilmiş ve kısaltılmış hali); Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet* (Paris, 1957; XIX. yüzyıl sonunun pozitivist tarihyazımını yansıtan bir eser); Maxime Rodinson, *Mahomet* (1965; gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı, 1969); aynı yazar, "The Life of Muhammad and the Sociological Problem of the Beginnings of Islam," *Diogenes*, No. 20, 1957, s. 28-51 (sosyolojik yaklaşım). Ayrıca bkz. Martin Lings, *Muhammed: His Life Based on the Earliest Sources* (New York, 1983). Muhammad Hamidullah'ın iki ciltlik eseri, *Le Prophète de l'Islam. 1: Sa Vie, 2: Son Œuvre* (Paris, 1959), içerdiği zengin belge külliyatına karşın, kullanılır gibi değildir.

Kuran, Avrupa'nın en önemli dillerine birçok kez çevrilmiştir. Biz şu çevirilerden yararlandık: Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted*, 2 cilt (Londra, 1955), kimi arkaizmlere başvursa da, edebi açıdan en başarılı bulunan çeviri budur; Richard Bell, *The Qur'ân*, 2 cilt (Edinburgh), daha doğru bir çeviri sunsa da okunması daha zordur; *Le Coran: traduction selon un essai de reclassement des sourates*, 2 cilt, (Paris, 1947-1950), Régis Blachère'in bu çevirisinin birinci cildi *Introduction au Coran* ismiyle (1959) yeniden basılmış ve çeviri notlar azaltılarak 1957'de yeniden yayımlanmıştır: *Le Coran*. Eserin bütünü çok sayıda Fransız ve yabancı şarkiyatçı tarafından coşkuyla karşılanmıştır. Bu kitabın Fransızca baskısında Kuran alıntılarımızı D. Masson'un çevirisinden yaptık (Bibliothèque de la Pléiade, 1967), İngilizce baskısında ise R. Blachère, Bell ve Arberry çevirilerine başvurduk.

İlk müminlerin ezberledikleri vahiyler, Muhammed yaşarken yazıya geçirilmişti. Ama surelerin tek bir "Kitap" halinde toplanması, Peygamberin damadı üçüncü halife Osman'ın emriyle gerçekleştirildi (644-655). Sureler zamandizinsel bir sıra izlemez; en uzunları başa, en kısaları ise sona konmuştur.

Kuran metninin geliştirilmesi üzerine bkz. A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ân* (Leyden, 1937); R. Blachère, *Introduction au Coran*, birçok yerde; John Burton, *The Collection of the Quran* (Cambridge, 1977); John Wansbrough, *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977).

Muhammed'in ilk vecdleri hakkında bkz. Tor Andrae, *Mohammed*, s. 34 vd; Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 39 vd; Arthur Jeffery, *Islam. Muhammad and His Religion* (New York, 1958), s. 15-21'de alıntılanmış ve çözümlenmiş metinler.

Medine'den önce inen surelerde Cebrail'den söz edilmez. Belki de Muhammed başlangıçta doğrudan Allah'ı gordüğüne inanıyordu; krş. Watt, s. 42. Muhammed'in vecd deneyimleri kâhinlerinkinden farklıydı. Bununla birlikte Muhammed de tıpkı kâhinler gibi vahiy beklerken başını harmaniyesiyle örtüyordu; krş. Kuran, 73:1, 74:1. Zaten burada birçok Doğu ve Akdeniz falcılık türüne özgü ritüel bir tavır söz konusudur.

*Hanif*'ler hakkında bkz. Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme* (Almancadan çeviri, Paris, 1955), s. 39-65; N. A. Faris ve H. W. Glidden, "The Development of the Meaning of the Koranic Hânif," *Journal of the Palestine Oriental Society*, 19, 1930, s. 1-13; Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 28 vd, 96, 162-164.

**§ 260.** Arapların tektanrıcı eğilimleri hakkında bkz. J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, s. 215 vd.

Muhammed'in tektanrıcılığının çeşitli evreleri hakkında bkz. C. Brockelmann, "Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus," *ARW*, 21, 1922, s. 99 vd; W. Montgomery Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 63 vd.

Vahiyleri halka tebliğ etme buyruğu hakkında bkz. Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 48 vd'da alıntılanan ve yorumlanan sureler.

Arabıstan'da Hıristiyanlık ve Muhammed üzerindeki olası etkileri hakkında bkz. Richard Bell, *The Origin of Islam in Its Christian Environment* (Londra, 1926); Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, s. 15-38, 105-112, 201-211; Joseph Henninger, *Spuren christlicher Glaubenwahrheiten im Koran* (Schöneck, 1951); J. Ryckmann, "Le Christianisme en Arabie du Sud préislamique," *Atti del Convegno Internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma, 1964.

Muhammed'in vaaz ettiği eskatoloji hakkında bkz. Paul Casanova, *Mohammed et la Fin du Monde. Étude critique sur l'Islam primitif* (Paris, 1911-1912; zengin belge külliyatı açısından yararlıdır, ama yazarın tezi kabul görmemiştir); Tor Andrae, *Mohammed*, özellikle s. 53 vd. Ölüm, ölümden sonraki hayat ve diriliş hakkındaki düşünceler için bkz. Thomas O'Shaughnessy, *Muhammad's Thoughts on Death: A Thematic Study of the Qur'anic Data* (Leyden, 1969); Ragnar Eklund, *Life Between Death and Resurrection According to Islam*, doktora tezi, (Uppsala, 1941); M.

Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 443 vd; Alford T. Welch, "Death and Dying in the Qur'an," Frank E. Reynolds ve Earle H. Waugh (ed.), *Religious Encounters with Death* (University Park ve Londra, 1977), s. 183-199.

Üç tanrıça hakkındaki ayetlerin iptali üzerine, krş. Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 103 vd. Bu iptal daha sonra özel bir dogmatik ilahiyat öğretisine yol açmıştır; bkz. Jeffery, *Islam*, s. 66-68'deki bazı metinler.

**§ 261.** Bir Elçi'nin "Kutsal Kitap"ı getirmek üzere göğe çıkması şeklindeki mitsel-rituel senaryo hakkında bkz. G. Widengren, *The Ascension of the Apostle and the Heavenly Book* (Uppsala, 1950); aynı yazar, *Muhammad, the Apostle of God, and His Ascension* (Uppsala, 1955).

Mirac (başlangıçta "merdiven," daha sonra "göğe yükseliş" ve daha da özel olarak Muhammed'in göğe yükselişi anlamına gelen terim) hakkında bkz. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ilgili madde, s. 381-384; G. Widengren, *Muhammad, the Apostle of God*, s. 76 vd; Alexander Altman, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca-New York, 1969), s. 41-72 ("The Ladder of Ascension").

Müslüman eskatolojisi ve onun Dante üzerindeki olası etkileri hakkında bkz. Miguel Asin Palacios, *La escatologia musulmana e la Divina Commedia* (2. baskı, Madrid, 1941); E. Cerulli, *Il "Libro della Scala" e la questione delle fonte arabo-spagnole della Divina Commedia*, Studi e Testi 150, (Vatikan, 1949); aynı yazar, *Nuove ricerche sul "Libro della Scala" e la conoscenza dell'Islam in Occidente*, Studi e Testi 271, Vatikan, 1972).

Geo Widengren'den sonra, Alessandro Bausani Kuran'daki diğer İran kaynaklı unsurları gün ışığına çıkarmıştır; bkz. *Persia religiosa* (Milano, 1959), s. 136 vd. En önemlilerini hatırlatalım: Kuran'daki iki büyü meleği; Hârût ve Mârût (Kuran, 2:102), Mazdeizm'in iki Ameşa Spenta'sı olan, Hardâd ve Murdâd'dan türetilmiştir (Lagarde'ın ileri sürdüğü bu varsayım G. Dumézil, *Naissances d'Archanges*, Paris, 1945, s. 158 vd'da da doğrulanmıştır); bedenlerin dirilişi konusunda ileri sürülen kanıta (29:19-20) Pehlevî metinlerde de rastlanmaktadır (örneğin *Zâtspram*, böl. XXXIV); gökyüzünü zorla ele geçirmeye çalışan cinlerin üzerine fırlatılan kuyruklu yıldızlar imgesinin (Kuran, 15:17-18; 37:79) vb *Mênôkê Khrat*'ta (böl. XLIV) koşutları vardır; "Allah'ın boyası" deyimi (2:138) *Dênkart*'tan bir bölümü hatırlatmaktadır: "Yaratıcı Ahura Mazda Zaman'ı renklerle boyadı," vb. Bu İran kaynaklı unsurlar, gnosisler ve Museviliğin, geç dönem Hıristiyanlığının ve Maniheizmin bağdaştırmacı mitolojileri aracılığıyla yayılmıştır (Bausani, s. 144).

**§ 262-263.** Müminlerin Mekke'de uğradıkları baskılar hakkında bkz. Watt, *Muhammad at Mecca*, s. 117 vd; bir grup Müslümanın Habeşistan'a göç edişinin nedenleri üzerine bkz. *a.g.y.*, s. 115 vd.

Peygamberin Medine Yahudileriyle ilişkileri hakkında bkz. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet.*, s. 119 vd, 152 vd; Watt, *Muhammad at Medina*, s. 192 vd (kaynakçayla birlikte); aynı yazar, *Muhammad, Prophet and Statesman*, s. 166 vd. Yahudi etkileri hakkında bkz. A. J. Wensinck, *Mohammed en de Joden te Medina* (Leyden, 1928; G. H. Bousquet ve G. W.

Bousquet-Mirandello tarafından "L'influence juive sur les origines du culte musulman" ismiyle kısmen çevrilmiştir, *Revue Africaine* 98, 1954, s. 85-112); Tor Andrae, *Les origines de l'Islam*, s. 100 vd; Abraham I. Katsh, *Judaism in Islam* (New York, 1954).

Peygamberin Medine'deki faaliyetleri hakkında bkz. Gaudefroy-Demombynes, *Maomet.*, s. 110-226; Watt, *Muhammad at Medina*, birçok yerde; *Shorter Encyclopaedia of Islam*, "al-Madına" maddesi, s. 291-298.

*Ümmet* hakkında bkz. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, ilgili madde, s. 603-604; Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, c. I, s. 172-193; F. M. Denny, "The Meaning of *Ummah* in the Qur'ān," *HR*, 15, 1975, s. 34-70. *Ümmet*'in dinsel yapısına karşın bazı aşiret geleneklerini de koruduğunu ekleyelim.

Kuran'daki İbrahim hakkında, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, "Ibrahım" maddesi, s. 254-255 (kaynakça); Yonakim Moubarac, *Abraham dans le Coran: L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam* (Paris, 1957).

Kâbe çok eski bir ibadet merkeziydi; Muhammed onun İbrahim ve oğlu İsmail tarafından yapıldığını ilan etti; bkz. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, "Ka'ba" maddesi, s. 181-189 (zengin kaynakça). Her arkaik ibadet merkezinde örtülü olarak bulunan "Dünya'nın Merkezi" simgeselliği, daha geç bir dönemde Yahudilerin Kudüs'ü örnek alınarak geliştirilmiştir; krş. A. J. Wensinck, *The Ideas of Western Semites Concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam, 1916; yeni baskı New York, 1978), s. 11-20, 48 vd, 52 vd. Kâbe dunyanın Yaratılış'ından 2000 yıl önce kurulmuş; Âdem de Kâbe yakınında şekillendirilmişti; Muhammed'in bedeninin maddesi Mekke'de bulunan "Yeryüzü'nün göbeği"nden alınmıştı vb. (s. 18 vd). Müslüman mistikler ve teozoflar Kâbe simgeselliğini bol bol yeniden yorumlamıştır: bkz. diğ. yaz. birlikte, Henry Corbin, "La configuration du Temple de la Ka'ba comme secret de la vie spirituelle," *Eranos-Jahrbuch* 34, 1965, s. 79-166.

**§ 264.** Muhammed oldukça uzun süre Hıristiyanlara karşı belli bir sempati gösterdi: "İnsanların iman edenlere sevgide en yakın olanlarını 'Biz Hıristiyanlarız' diyenlerde bulursun. Çünkü o Hıristiyanlar içinde keşişler, kendini Allah'a adamış rahipler vardır ve onlar, kibre sapmazlar. Resul'e indirileni dinlediklerinde farkına vardıkları gerçekten dolayı gözlerinin yaşla dolup taştığını görürsün. Şöyle derler: 'Ey Rabbimiz, iman ettik. Artık bizi de gerçeğin tanıklarıyla birlikte kaydet'." (5:82-83). Muhammed, ancak Mekke fethedildikten ve Suriye Hıristiyanlarının direnişiyle karşılaştıktan sonra tavrını değiştirmiştir; krş. 9:29-35 ("Allah'ın yanında hahamlarını ve rahiplerini de rabler edindiler. Meryem oğlu Mesih'i de öyle," [9:31]).

Hıristiyanların inançlarıyla (özellikle Nasturilerin ve bazı Gnostik Yahudi-Hıristiyan mezheplerin inançları) Muhammed'in ilahiyatı arasındaki ilişkiler hakkında bkz. Tor Andrae, *Les Origines de l'Islam et le Christianisme*, özellikle s. 105 vd; D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne: Etudes comparées* (Paris, 1958) ve § 260'ta kayıtlı kaynakça.

İlk sırada İsa'nın çarmıha gerilmediği ve ölmediği düşüncesi olmak üzere, bazı Gnostik öğretilerin, kilisenin polemikleri ve baskıları ardından VII. yüzyılda zarzor ayakta duran öğretilerin Muhammed ve İslamın yaptığı atılım sayesinde yeniden güncellik kazanması anlamlıdır. Di-

ğer yandan Teslis karşıtı bazı Hıristiyan grupların Muhammed'in vaaz ettiği mutlak tektanrıcılığın cazibesine kapılması ve İslama ilk önce onların katılması da akla yakın görünmektedir.

Kuran ilahiyatı üzerine çok geniş bir külliyat mevcuttur. Konuya en iyi girişler D. B. Macdonald (*Shorter Encyclopaedia of Islam*) ve Louis Gardet'nin (*Encyclopédie de l'Islam*, yeni baskı, 1956) kaleme aldıkları "Allah" maddeleridir. Ayrıca bkz. A. J. Wensinck, *The Muslim Creed* (Cambridge, 1932); A. S. Triton, *Muslim Theology* (Londra, 1947); L. Gardet ve M. M. Anawati, *Introduction à la Théologie musulmane* (Paris, 1948); Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, s. 261-497; Fazlur Rahman, *Islam* (Londra-New York, 1966), s. 30-66, 85-116; F. M. Pareja, *Islamologia*, s. 374-391, 445-492 (kaynakçalarla birlikte).

Muhammed efsanesinin gelişimi ve Peygambere insanüstü bir varlık olarak hürmet gösterilmesi hakkında bkz. Pareja, *a.g.y.*, s. 533-554 (s. 554, kaynakça).

Batılı şarkiyatçıların –özellikle I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Macdonald, Louis Massignon– İslam hakkındaki bazı yorumlarının analitik sunumu için bkz. Jean-Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (Paris-Lahey, 1963), önemli bir kaynakçayla birlikte, s. 331-351.

**§ 265.** Hicret'ten sonraki ilk kırk yılın tarihi Leone Caetani tarafından titizlikle anlatılmıştır (başlıca kaynakların çevirileriyle birlikte): *Annali dell'Islam*, 10 cilt (Milano-Roma, 1905-1926); ama birçok yorumu tartışmaya açıktır.

Marshall G. S. Hodgson ölümünden sonra yayımlanan üç ciltlik eserinde genel bir İslam tarihi sunumu yapmıştır: *The Venture of Islam. Conscience and History of a World Civilization* (Chicago, 1974); c. I: *The Classical Age of Islam*; c. II: *The Expansion of Islam in the Middle Periods*; c. III: *The Gunpowder Empire and Modern Times*. Yalnızca birinci cilt bu bölümde tartışılan sorunlarla ilintilidir; özellikle bkz. s. 146-280.

F. M. Pareja'nın, A. Bausani ve L. Hertling'in de işbirliğiyle hazırladığı, ansiklopedik eser *Islamologia* (Roma, 1951), dinsel kurumlar ve halifelik üzerine birçok bölüm içermektedir (s. 73 vd, 392 vd).

İlk halifelerin ve Emevi hanedanının tarihi hakkında bkz. *Cambridge History of Islam*, c. I (1970), Laura Veccia Vaglieri'nin ve D. Sourdel'in toplu sunumları, s. 57-139 ve s. 739-740'ta kayıtlı kaynakçalar; ayrıca bkz. F. Gabrielli, *Muhammad and the Conquests of Islam* (Londra, 1968); H. Lammens, *Etudes sur le siècle des Omayyades* (Beyrut, 1930); A. A. Vasiliev, *Byzance et les Arabes*, c. I-III (Bruksel, 1935-68); B. Spuler, *The Muslim World, A Historical Survey*, c. I: *The Age of the Caliphs* (Leyden, 1960; Almancadan çeviri).

Abbasî hanedanı hakkında bkz. M. A. Shaban, *The Abbasid Revolution* (Cambridge, 1978).

Muâviye ile Ali arasındaki ilişkiler hakkında bkz. E. L. Petersen, *Alî and Mu'âwiya in Early Arabic Tradition* (Kopenhag, 1964).

Şiîlik ve İsmailîlik hakkında bkz. bol. XXXV ve § 273-274'te derlenmiş kaynakçalar.

Hüseyin'in ölümünü anmak için yapılan törenler hakkında bkz. Earle H. Waugh, "Muharram Rites: Community Death and Rebirth," Frank Reynolds ve Earle Waugh (ed.), *Religious Encounters with Death* (University Park ve Londra, 1977), s. 200-213.

Hıristiyan dinsel mimarisinin etkileri hakkında bkz. E. Baldwin Smith, *The Dome: A Study in the History of Ideas* (Princeton, 1950), s. 41 vd ve birçok yerde.

Doğu ve Akdeniz düşüncelerinin ve sanatsal tekniklerinin İslam kültürü içindeki sürekliliği hakkında bkz. Ugo Monneret de Villard, *Introduzione allo studio dell'archaeologia islamica* (Venedik, 1960), s. 89 vd ve birçok yerde.

Bağdat'ın Halife Mansûr tarafından kurulması ve kentin hem kozmolojik hem de emperyal simgeselliği (Sâsânî kökenli simgesellik) hakkında bkz. Charles Wendell, "Baghdâd: *Imago mundi*, and Other Foundation-Lore," *International Journal of Middle East Studies*, 2, 1971, s. 99-128.



XXXIV. BÖLÜM

# CHARLEMAGNE'DAN FİORE'Lİ GİOACHİNO'YA BATI KATOLİKLİĞİ



**266. Erken Ortaçağda Hıristiyanlık**— 474'te son Batı Roma imparatoru Romulus Augustulus bir barbar şef Odovakar tarafından tahtından indirildi. Tarihçiler 474 yılını uzun süre antikçağın sonu ve ortaçağın başlangıcı olarak kabul etti. Ama Henri Pirenne'in ölümünden sonra, 1937'de yayımlanan *Muhammed ve Charlemagne* adlı eseri, soruna bambaşka bir açıdan yaklaştı. Belçikalı büyük tarihçi bu eserinde birkaç anlamlı olguya dikkat çekiyordu. Bir yandan, Roma İmparatorluğu'nun toplumsal yapıları daha iki yuzyıl boyunca ayakta kalmıştı. Diğer yandan VI. ve VII. yüzyılların barbar kralları Roma yöntemlerini kullanıyor ve imparatorluktan miras kalmış unvanlara çok değer veriyorlardı. Üstelik, Bizans ve Asya ile ticari ilişkiler sürüyordu. Pirenne'e göre Batı ile Doğu arasındaki kopukluk VIII. yüzyılda ortaya çıktı ve bunun nedeni İslam istilasıydı. Akdeniz kültür merkezlerinden soyutlanan, ardı arkası kesilmeyen akınlar ve iç savaşlarla harap olan Batı, "barbarlık" içine gömülmüştü. Yıkıntılardan filizlenecek yeni toplumun temeli kırsal özerklik, bunun ifade ediliş biçimi de feodalizm olacaktı. Charlemagne'ın örgütlemeyi başardığı yeni dünya –ortaçağ– buydu.

Pirenne'in varsayımı uzun bir tartışmaya yol açmıştır[1] ve bu sav günümüzde ancak kısmen kabul görmektedir. Ama yine de bilginleri Batı ortaçağının billurlaşmasıyla sonuçlanacak karmaşık tarihsel süreci yeniden incelemek zorunda bırakma onuru Pirenne'e aittir. Pirenne, Hıristiyanlığın Batıya getirdiği derin değişimleri hesaba katmamıştı. Oysa, W. C. Bark'ın gösterdiği gibi, 300 ilâ y. 600 yılları arasındaki Batı Avrupa tarihi iki etkenin ortak sonucudur: 1) Hıristiyanlık ve 2) Olayların yarattığı büyük sarsıntılar ve karşı-sarsıntılar: Ekonominin ve yerel Roma yönetiminin aşama aşama çözülmesi, durmadan yinelenen istilaların yarattığı kargaşa, tarımsal türde bir toplumun giderek kendi kendine yeter hale gelmesi. Nitekim Batı bölünmese, yoksullaşmasa ve kötü yönetilmese, kilisenin etkisi böylesine büyük

[1] Bkz. William Carroll Bark, *Origins of the Medieval World*, s. 7 vd, 114 vd'da alıntılanmış eleştiriler.

olamazdı.[2]

Ortaçağ toplumu başlangıçta bir öncüler cemaatiydi. Benedikten manastırları bir anlamda bunun modelini oluşturuyordu. Batı manastır yaşamının atası olan Aziz Benedictus (y. 480-y. 540), ekonomik açıdan tamamen özerk, bir küçük cemaatler zinciri örgütlemişti. Bir veya birçok manastırın yıkılması, kurumun yok olmasına yol açmıyordu. Göçebe barbarların istilaları ve onların ardından gelen Vikinglerin akınları kentleri, dolayısıyla son kültür merkezlerini yok etmişti. Klasik kültürel mirasın kalıntıları manastırlarda yaşıyordu.[3] Ama kendilerini incelemeye hasretme zamanını bulabilen keşişlerin sayısı azdı. Onların başlıca ödevi Hıristiyanlığı vaaz etmek ve yoksullara yardımdı. Ayrıca inşaatçılık, hekimlik, metal işçiliği ve özellikle de çiftçilik yapıyorlardı. Toprağı işleme araçlarını ve yöntemlerini hatırı sayılır ölçüde geliştirenler keşişlerdi.[4]

Eksiksiz bir ekonomik yeterlilik içindeki manastırlar zinciri feodal mülkiyet sistemiyle, yani senyörün vasallarına ödül veya askeri hizmetleri karşılığında peşin ödeme olarak dağıttığı topraklarla kıyaslanmıştır.[5] Tarihsel felaketleri aşıp hayatta kalabilen bu iki "filiz" yeni bir toplum ve kültürün temellerini atmıştır. Charles Martel kiliseye ait birçok mülkiyeti kamulaştırıp kendi uyruklarına dağıtmıştı. Güçlü ve kendisine bağlı bir ordu oluşturmanın tek yolu buydu; o çağda hiçbir hükümdarın birliklerini kendi kesesinden donatma olanağı yoktu.

Şövalyeliği anlatırken göreceğimiz gibi (§ 267), feodal sistem ve onun ideolojisi Cermen kökenlidir.[6] Batı, V. yüzyıldan itibaren birbirini izleyen sayısız kriz ve felaketin sonuçlarını bu kurum sayesinde aşabilmiştir. Papanın 800'de Roma'da Charlemagne'a "Kutsal Roma İmparatorluğu"nun imparatoru olarak taç giydirmesi, yarım yüzyıl önce düşünülebilecek bir hadise değildi. İmparatorlar ile papalar arasındaki ağır gerilimler ve sonraki yüzyıllarda bazı kral ve prenslerin kıskançlığı da hesaba katılırsa, Roma İmparatorluğu'nun rolü ve önemi genellikle sınırlı ve eğreti kalmıştı. Erken ortaçağın siyasi ve askeri tarihini özetlemek bize düşmez. Ama tüm kurumların –feodalizm, şövalyelik, imparatorluk– Bizans dünyasında bilinmeyen,

---

[2] Bark, *a.g.y.*, s. 26-27.

[3] 700'e doğru Batı kültürü İrlanda ve Northumbria manastırlarına sığınmıştı. Bilgeler, teologlar, sanatçılar yüz yıl sonra buralardan çıkacaktı.

[4] Bu buluşların anlatımı için bkz. Bark, *a.g.y.*, s. 80 vd.

[5] Krş. Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe*, s. 98 vd.

[6] Krş. Carl Stephenson, *Medieval Feudalism*, s. 1-14.

en azından pek geliştirilmemiş yeni dinsel yaratımlara yol açtığını şimdiden belirtmekte yarar var.

Bu eserin kısıtlı çerçevesi belli olduğundan, IX. yüzyılın "Karolenj Rönesansı"[7] adı verilen olgusunun dinsel unsurlarını ve gerek liturjik, gerekse sakramentlere ilişkin yeniliklerini[8] anlatmadan geçebiliriz. Bununla birlikte beş yüzyıl boyunca Batı kilisesinin art arda gelen reform ve gerileme, zafer ve aşağılanma, yaratıcılık ve donukluk, açılım ve hoşgörüsüzlük dönemleri yaşayacağını vurgulamakta yarar var. Tek bir örnek verecek olursak: "Karolenj Rönesansı"ndan sonra, X. yüzyılda ve XI. yüzyılın ilk yarısında kilise yeniden gerileme içine girer. Ama 1073'te papa seçilen VII. Gregorius'un başlattığı "Gregorius Reformları" ile bir zafer ve güç çağı başlar. Art arda yaşanan bu değişimlerin derindeki nedenlerini birkaç satırda özetlemek kolay değildir. Gerek yükseliş, gerekse düşüş dönemlerinin bir yandan havari geleneğine bağlılıkla, diğer yandan da eskatolojik umutlar ve daha gerçek, daha derin bir Hıristiyan deneyimi özlemiyle ilintili olduğunu belirtmekle yetinelim.

Hıristiyanlık en başından itibaren kıyamet kitaplarının* etkisinde gelişti. Aziz Augustinus dışındaki teologlar ve görü sahipleri, söylemlerini kıyametin belirtileri üzerine kuruyor ve kıyametin hangi tarihte kopacağını hesaplıyorlardı. Deccal ve "kıyametin imparatoru" mitleri gerek din adamlarını, gerekse müminler kitlesini heyecanlandırıyordu. 1000 yılının arifesinde, kıyamete ilişkin eski senaryo yeniden güncellik kazandı. O zaman eskatolojik türde dehşet olaylarına, her türden felaketler de eklendi: salgın hastalıklar, açlık, uğursuz belirtiler (kuyruklu yıldızlar, ay ve güneş tutulmaları vb).[9] Şeytan'ın varlığı kendini her yerde hissettirdi. Hıristiyanlar bu âfetleri, işlenen günahlarla açıklıyordu. Tek savunma önlemi, kefaret ödeyip tövbe etmek ve azizlerle onların kutsal emanetlerinin yardımına başvurmaktı. Kefaretler, can çekişenlerinkiyle aynıydı.[10] Diğer yandan piskoposlar ve manastır başrahipleri, keşiş Raoul Glaber'in yazdığı gibi, "huzurun yeniden tesisi ve kutsal

---

[7] Ruhban sınıfın daha ehil bir şekilde yetiştirilmesi, daha derinlemesine, doğru bir Latince eğitimi, Benedikten modeline göre gerçekleştirilen çeşitli manastır yaşamı reformları vb.

[8] Örneğin nikâhta yüzük takılması, efkaristiyanın önemi –artık hem yaşayanlar hem de ölüler için kutlanabilmektedir– duaların toplandığı dua kitabı vb.

* Kıyamet kitaplarıyla igili not için bkz. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, s. 11 –yn.

[9] Bkz. Georges Duby, *L'An Mil*, s. 105 vd'da alıntılanan metinler.

[10] "Batı Kilisesi, ölülerin varlıklarını koruduğuna, gözle görünmeseler de bedensel varoluştan pek farklı olmayan bir biçimde yaşamlarını sürdürdüklerine dair çok eski inançları nihayetinde tam 1000 yılında bünyesine kabul etti;" Duby, *a.g.y.*, s. 76.

imanın yerleştirilmesi için" halkı kutsal emanetler çevresinde toplamaya başladılar. Şövalyeler ellerini kutsal emanetler üzerine koyup barış yemini ettiler: "Hiçbir biçimde bir kiliseyi işgal etmeyeceğim.... Bir kilise görevlisine veya keşişe saldırmayacağım.... Öküzünü, ineğini, domuzunu, koyununu almayacağım.... Erkek veya kadın köylüsüne el koymayacağım....," vb.[11] "Tanrı ateşkesi" liturjik takvimin en kutsal dönemlerinde savaşların askıya alınmasını şart koşuyordu.

Toplu hac ziyaretleri –Kudüs'e, Roma'ya ve Compostela'lı James'e– inanılmaz bir tırmanma yaşadı. Raoul Glaber Kudüs'e yapılan "kutsal yolculuğu" ölüme hazırlık ve selamet vaadi olarak yorumlar; hacıların sayılarının fazlalığı Deccal'in gelişini ve "bu dünyanın sonunun yaklaştığını" haber verir.[12]

Ama İsa Mesih'in Çilesinin 1000. yılı olan 1033 yılı geçtikten sonra, Hıristiyanlar tövbelerin ve arınmaların amaçlarına ulaştığını hisseder. Raoul Glaber işaretlere ve tanrısal takdise değinir: "Gökyüzü gülmeye, aydınlanmaya başladı ve elverişli rüzgârlarla canlandı.... Tüm yeryüzü hoş bir yeşillikle ve kıtlığı tamamen gündem dışı bırakan meyve bolluğuyla donandı.... Çok sayıda azizin getirildiği o toplantılarda sayısız hasta yeniden sağlıklarına kavuştu.... Bu toplantılara katılanlar hep bir ağızdan, Huzur! Huzur! Huzur! diye haykırarak ellerini Tanrı'ya doğru uzatıyorlardı."[13] Aynı anda özellikle Cluny'deki Benedikten manastırında kilisenin yenilenmesi yönünde bazı çabalara rastlanır. Batının her yerinde tapınaklar yeniden inşa edilir, bazilikalar yenilenir, kutsal emanetler bulunur. Kuzey ve Doğudaki misyonlar çoğalır. Kilise ibadetinde kısmen halk dindarlığının baskısıyla yaşanan değişimler daha da anlamlıdır. Efkaristiya ayini olağanüstü bir önem kazanır. Keşişler de "İsa Mesih'in bedeninin ve kanının hazırlanması"na katılmak, "görülür dünyada kutsalın payını" artırmak için rahip olmaya teşvik edilir.[14] Haç'a tapınma artar, çünkü o Mesih'in insanlığının en mükemmel simgesidir. "Bedenlenmiş Tanrı"nın bu şekilde yüceltilmesi, bir süre sonra Meryem'e düşkünlükle tamamlanacaktır.[15]

1000 yılının dehşetleri ve umutları çevresinde billurlaşan dinsel yapı, bir anlamda sonraki beş yüzyılın ayırt edici özelliğini oluşturacak krizlerin ve yaratımların habercisidir.

---

[11] Yemin metni için bkz. Duby, *a.g.y.*, s. 171 vd.

[12] Duby tarafından alıntılanan metin, s. 179.

[13] Bkz. Duby'deki metin, *a.g.y.*, s. 183-184.

[14] Duby, *a.g.y.*, s. 219.

[15] Bkz. Duby'nin alıntıladığı metinler, s. 216 vd.

**267. Hıristiyanlık Öncesi Geleneklerin Özümsenmesi ve Yeniden Yorumlanması: Kutsal Krallık, Şövalyelik**— Cermen kabilelerinin çoğu açısından, krallığın kutsal bir kökeni ve niteliği vardı: Hanedan kurucuları tanrıların, özellikle de Votan'ın soyundandı.[16] Kralın "bahtı" kutsal niteliğinin en mükemmel kanıtıydı. Hasat ve savaşların başarılı olması için yapılan kurban törenlerini bizzat hükümdar yönetiyordu; o, halkla tanrılar arasında karizma[Φ] sahibi bir aracıydı. "Baht"ın, başka bir deyişle tanrıların terk ettiği kral tahtından indirilebilir, hatta bir dizi mahsul felaketinin ardından İsveç'te Domaldr'ın başına geldiği gibi, öldürülebilirdi.[17] Hıristiyanlığın kabulünden sonra bile hükümdarların soyağacı –yani Votan soyuna aidiyeti– belirleyici önemini korudu.[18]

Diğer her alanda olduğu gibi, kilise hiyerarşisi bu inançları Hıristiyanlığın kutsal tarihiyle bütünleştirmeye uğraştı. Örneğin bazı kraliyet soyağaçları Nuh'un oğlu olan ve Nuh'un gemisinde doğmuş ya da Bakire Meryem'in bir kuzininin soyundan gelen Votan'a dayandıklarını iddia ediyorlardı.[19] Savaş alanında ölen krallar –putperest bile olsalar– şehit azizlerle özdeşleştiriliyordu. Hıristiyan hükümdarlar atalarının büyüsel-dinsel saygınlığını en azından kısmen korumuşlardı: Hem gelecek hasadın tohumlarına hem de hastalarla çocuklara ellerini sürüyorlardı.[20] Kralların mezarlarına tapınmanın önünü almak için, hükümdarlar kiliselere gömülüyordu.

Ama putperest mirasa yeniden yüklenen en ilginç değer, kralın *Christus Domini*, "Tanrı'nın Mesihi" ilan edilmesiydi. Böylelikle kral dokunulmazlık kazanıyordu; onun kişiliğine yönelik her türlü komplo bir küfür olarak kabul ediliyordu. Bundan böyle hükümdarın itibarı artık onun tanrısal kökeninden değil onu "Tanrı'nın Mesihi" haline getiren, kutsama ayininden kaynaklanır.[21] XI. yüzyıldan bir yazar, "Hıris-

---

[16] Anglosakson kralların çoğu köklerini Votan'dan alır; krş. William A. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*, s. 33 vd'da belirtilen belgeler. İskandinav hükümdarları Frey'le özdeşleştirilen tanrı Yngvi'nin soyundan gelir; *Lai de Rig'e* göre, Heimdal (veya Rig) tüm kralların atasıdır (*a.g.y.*, s. 19). Eski Cermenlerde krallık üzerine bkz. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, "Eleştirel Kaynakça," § 177.

[Φ] Yunanca *kharisma*'dan; olağanüstü ruhsal yetilere sahip kişi anlamında –çn.

[17] Bkz. *Ynglingasaga*, böl. 15 (18); krş. *a.g.y.*, böl. 43 (47), Yngling'lerin, kötü mahsul nedeniyle Odin'e kurban edilen son üyesinin öyküsü. Başka örnekler için bkz. Chaney, *The Cult of Kingship*, s. 86.

[18] Sekiz İngiliz kraliyet hanedanı soyağacından yedisi Votan'a dayanıyordu; Chaney, s. 29.

[19] Bkz. Chaney, *a.g.y.*, s. 42'deki örnekler.

[20] Krş. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges*, birçok yerde; Chaney, *a.g.y.*, s. 86 vd.

[21] Bu da hükümdarın piskoposa bağlılığını gerektirir.

tiyan bir kral halkının içinde İsa'nın temsilcisidir" der. "Halk, kralının bilgeliğiyle mutlu [*gesaelig*], zengin ve muzaffer olur;"[22] "Tanrı'nın Mesihi"nin yüceltilmesinde eski putperest inancının izleri fark edilmektedir. Bununla birlikte kral artık halkın ve kilisenin kutsanmış koruyucusudur yalnızca; insanlarla tanrı arasındaki aracılık işlevi kilise hiyerarşisi tarafından üstlenilmiştir.

Şövalyelik konusunda da benzer bir etki ve sembiyoz süreci dikkati çekmektedir. Tacitus eski Cermenlerdeki askeri erginleme törenini kısaca betimler; silahlı savaşçılar meclisinin ortasında şeflerden biri veya adayın babası genç adama kalkanı ve kargıyı verir. Ergenlik döneminden beri bir şefin (*princeps*) arkadaşlarıyla (*comites*) birlikte talim yapan genç ancak bu törenden sonra savaşçı ve kabile üyesi olarak kabul edilir. Tacitus, savaş alanında şefin yiğitlikte geri kalması –ve yoldaşlarının da onun kadar yiğit davranamaması– utanç vericidir, diye ekler. *Princeps*'i öldüğü halde hayatta kalan ve savaş meydanından geri çekilen ömür boyu itibarsız yaşar. Şefi savunmak tüm yoldaşlarının kutsal görevidir. "Şefler zafer için, yoldaşları da şef için savaşır." Bunun karşılığında onları şef besler ve askeri donatımlarını sağladığı gibi ganimetin bir bölümünü de onlara dağıtır.[23]

Cermen kabileleri Hıristiyanlığı kabul ettikten sonra da korunan bu kurum, feodalizmin[24] ve şövalyeliğin temelinde yer alır. 791'de Charlemagne'ın henüz 13 yaşındaki oğlu Louis babasından kılıcını alır. Kırkyedi yıl sonra Louis 15 yaşındaki oğlunu "erkek silahlarıyla, kılıçla" ödüllendirir. Şövalyeliğe özgü erginleme ritüelinin, omzuna kılıçla dokunarak şövalye ilan etme töreninin kökeni budur.

Batının askeri, toplumsal, dinsel ve kültürel tarihinde hatırı sayılır bir rol oynamış bu kurumun başlangıcını kesin olarak saptamak güçtür. Her ne olursa olsun, şövalyelik "klasik" biçimine ancak IX. yüzyılda, zırhlı süvarileri (*cathafracti*) taşıyabilecek kadar büyük ve güçlü atların Fransa'ya girişinden sonra erişebilmiştir. Şövalyenin temel erdemi başından itibaren senyörüne karşı mutlak bağlılık olsa da,[25] her şövalye yoksulları ve özellikle de kiliseyi savunmakla sorumluydu. Kılıç

[22] *Principes d'un régime politique chrétien*, başpiskopos Wulfstone'a (1023'te ölmüştür) atfedilen inceleme; aktaran Chaney, *a.g.y.*, s. 257.

[23] *Germania*, 13-14. Eski Cermenlerin askeri erginleme törenleri konusunda bkz. § 175.

[24] Feodalizm, vasallığın *fief*'le (yani vasalın senyorü adına yönettiği bir toprağın geliriyle) birleştirilmesi olarak tanımlanabilir.

[25] Roland kusursuz bir kahraman olarak kabul ediliyordu, çünkü koşulsuz olarak ve hayatı pahasına vasallık yasalarına uymuştu.

ve giysi kuşanma töreni silahların takdis edilmesini de içeriyordu (kılıç sunağın üzerine yerleştiriliyordu vb). Ama ileride göreceğimiz gibi, özellikle XII. yüzyıldan itibaren kilisenin etkisi önem kazanmaya başladı.

Az çok uzun bir çıraklık döneminden ve çeşitli sınavlardan sonra, halk önünde yapılan şövalyelik törenine geçiliyordu. Senyör şövalye adayına silahları ritüel içinde sunuyordu: kılıç, mızrak, mahmuzlar, zırhlı gömlek ve kalkan. Aday ellerini kavuşturmuş halde koruyucusunun önünde duruyor, kimi zaman da diz çöküp başını eğiyordu. Sonunda senyör onun boynuna güçlü bir yumruk veya şamar indiriyordu. Bu ritüelin kökeni ve anlamı hâlâ tartışmalıdır.

Şövalyelik en mükemmel ifadesine XI. yüzyılda ve XII. yüzyılın ilk yarısında kavuşur. Gerileme XIII. yüzyıldan itibaren başlar ve XV. yüzyıldan sonra şövalyelik artık bir törensellikten ve soyluluk unvanından başka bir şey değildir. Ama tuhaf bir çelişki sonucunda, şövalyelik özellikle gerileme sırasında ve yozlaşma döneminde dinsel kökeni ve anlamı kolaylıkla çözülebilen birçok kültürel yaratıma konu olur (§ 270).

Gerçi Tacitus'un kısaca betimlediği kurumun da dinsel bir boyutu vardı: Genç adamın terfi ettirilmesi askeri erginlemesinin tamamlandığını duyuruyor; şefe karşı mutlak bağlılık aslında dinsel bir tavır oluşturuyordu. Hıristiyanlığa geçiş ataların geleneklerinin birçok kez yeniden yorumlanmasına ve yeniden değer yüklenmesine yol açtı; ama putperest mirası silmeyi asla başaramadı. Kilise üç yüzyıl boyunca şövalyelerin kutsanmasında mütevazı sayılabilecek bir rolle yetindi. Ama XII. yüzyıldan itibaren tören, en azından dış görünüş bakımından, kilise denetimi altında cereyan etti. Şövalye adayı günah çıkardıktan sonra geceyi bir kilisede dua ederek geçiriyordu. Sabah komünyon alıyor ve silahlarını teslim alırken genç adam yalnızca şövalyelik düsturuna itaat yemini etmekle kalmıyor,[26] bir de dua okuyordu.

Birinci Haçlı Seferi'nden sonra, Kutsal Topraklar'da hacıları savunmak ve hastalara bakmak üzere iki askeri tarikat oluşturuldu: Tapınakçılar (Templier'ler) ve Hastabakıcılar (Hospitaler'ler). Ondan sonra bazı keşişler dinsel eğitimlerine şövalye türü bir askeri eğitimi de eklemeye başladılar. Askeri-dinsel tarikatların öncülle-

---

[26] Söz konusu düstur bazı kaynaklara göre dört yasa içeriyordu: her gün ayine katılmak, kutsal iman için yeri geldiğinde canını feda etmek, kiliseyi korumak, dulları, yetimleri ve yoksulları savunmak. Başka versiyonlarda şövalyenin "kendisine ihtiyaç duyan hanımefendilere ve genç hanımlara" yardım etmesi ve "kadınların şerefini koruyup ... haklarını savunması" gerektiği de eklenir.

rine, Müslümanların "cihad"ında (§ 265), Mithra *mysteria*'larının erginlemelerinde (§ 217) ve kendilerini bir *militia sacra*'nın (kutsal ordu) askerleri olarak kabul eden Hıristiyan çilecilerin dilinde ve metaforlarında rastlanabilir. Ama eski Cermenlerde savaşın dinsel anlamını da hesaba katmak gerekir (§ 175).[27]

**268. Haçlı Seferleri: Eskatoloji ve Siyaset—** Aydınlanma çağının tarihçileri ve filozofları –Gibbon ve William Robertson'dan Hume ve Voltaire'e kadar– Haçlı Seferleri'ni, acı verici bir yobazlık ve çılgınlık patlaması olarak nitelediler. Bu yargı, daha ayırtılı bir halde de olsa, birçok çağdaş yazar tarafından da paylaşılmaktadır. Yine de Haçlı seferleri ortaçağ tarihinde merkezi bir olgudur. "Onlar başlamadan önce uygarlığımızın merkezi Bizans'ta ve Arap halifeliğinin topraklarındaydı. En son Haçlı seferlerine gelindiğinde uygarlık hegemonyası Batı Avrupa'ya geçmişti. Modern tarih bu yer değiştirmenin sonucunda doğdu."[28] Ama Batı Avrupa'nın bu hegemonyasının çok yüksek bedelini özellikle Bizans ve Doğu Avrupa halkları ödedi.

Biz burada Haçlı seferlerinin dinsel anlamları üzerinde duracağız. Onların eskatolojik kökeni ve yapısı Paul Alphandéry ve Alphonse Dupront tarafından gereğince aydınlatılmıştır. "Haçlı seferi bilincinin merkezinde, gerek kilise adamları gerekse kilise dışında kalanlar açısından, Kudüs'ü kurtarma görevi vardır.... Bir Haçlı seferinde en güçlü biçimde ifade edilen çifte bütünsellik, zamanların tamamlanması ve insan mekânının sonuna gelinmesidir. Şu anlamda ki, zamanların tamamlanmasının mekânsal işareti, ulusların kutsal kent ve dünyanın anası olan Kudüs çevresinde toplanmasıdır."[29]

Baronların ve imparatorun Haçlı seferlerinin uğradığı yarı-bozgunlar ve yıkımlarla birlikte eskatolojik nitelik güç kazanır. Bizans imparatoru Aleksios ve Papa I. Urbanus'un talep ettiği birinci ve en parlak Haçlı seferinin çağrısını 1095'te Pierre l'Ermite yapmıştır. Sayısız maceranın ardından (Ren ve Tuna boyu kentlerinde Yahudilerin katledilmesi, üç Frank ordusunun Konstantinopolis'te toplanması), Haçlılar Küçük Asya'yı geçer ve komutanlar arasındaki tüm kıskançlıklara ve ayak oyunlarına karşın, Antiokheia (Antakya), Tripoli (Trablusşam), Edessa (Urfa) ve sonunda Kudüs'ü fethederler. Bununla birlikte fethedilen her yer bir kuşak sonra elden çık-

---

[27] Bir dinsel şövalyelik kurumunun İslamda da geliştiğini ekleyelim; krş. Henry Corbin, *En Islam iranien*, c. II, s. 168 vd.

[28] Steven Runciman, *A History of the Crusades*, c. 1, s. IX.

[29] A. Dupront, "Croisades et eschatologie," s. 177.

mıştır bile ve Aziz Bernard 1145'te Vézelay'de İkinci Haçlı Seferi çağrısını yapar. Fransa ve Almanya kralları komutasındaki büyük bir ordu Konstantinopolis'e gelir; ama kısa süre sonra İkonium (Konya) ve Şam'da yok edilir.

İmparator Friedrich Barbarossa'nın 1188'de Mayence'da ilan ettiği Üçüncü Haçlı Seferi yayılmacı ve mesihçi bir seferdir. Fransa kralı Philippe August ve İngiliz hükümdarı I. Richard (Aslan Yürekli) çağrıya cevap verirler, ama onlarda "Barbarossa'nın coşku ve telaşı yoktur."[30] Haçlılar Akkâ'yı alır ve efsanevi Mısır ve Suriye sultanı Salaheddin Eyyubi'nin savunduğu Kudüs önlerine varırlar. Haçlı Seferi bu kez de felaketle sonuçlanır. İmparator Ermenistan'da bir nehirde yaşamını yitirir; Philippe August müttefikini, İngiltere kralını baltalamak amacıyla Fransa'ya geri döner. Kudüs önünde tek başına kalan Aslan Yürekli Richard Salaheddin'den askerlerinin Kutsal Kabir'de ibadet edebilmeleri için izin alır.

O zaman yaşamış bazı yazarlar, prenslerin Kudüs'ü bir türlü kurtaramamasını büyüklerin ve zenginlerin günahkârlığıyla açıklıyorlardı. Günahlarının kefaretini ödeyemeyen prensler ve zenginler ne Tanrı'nın Krallığına girebilir ne de Kutsal Topraklar'ı ele geçirebilirdi. O topraklar yoksullara, Haçlı Seferi'nin seçilmişlerine aitti. "İmparatorluk girişimlerinin mesihçi efsanelerle güvence altına alınsalar bile bozguna uğramaları kurtuluşun yeryüzü güçlülerinin eseri olamayacağını doğruluyordu."[31] III. Innocentius dördüncü Haçlı Seferi'ni (1202-1204) ilan ettiğinde, Paul Alphandéry'nin belirttiği gibi "Haçlı seferleri tarihinin en dikkat çekici kişiliklerinden biri olan," yoksulların havarisi Foulques de Neuilly'ye bizzat mektup gönderdi. Foulques zenginleri ve prensleri şiddetle eleştiriyor ve Haçlı Seferi'nin vazgeçilmez koşulu olarak kefaret ödemeyi ve ahlaki reformu vaaz ediyordu. Ama o 1202'de öldüğünde, Haçlılar bu dördüncü seferi Avrupa tarihinin en üzücü sayfalarından biri haline getirecek maceraya bulaşmışlardı bile. Gerçekten de maddi hırsların harekete geçirdiği ve entrikaların içten içe kemirdiği Haçlılar, Kutsal Topraklar'a yöneleceklerine, Konstantinopolis'i işgal edip, nüfusun bir bölümünü katlettiler ve kentin hazinelerini yağmaladılar. Kral Flandres'li Baudoin Bizans'ın Latin imparatoru, Tomasso Morosini de Konstantinopolis patriği ilan edildi.

Son Haçlı seferlerinin yarım zaferleri ve sayısız felaketi üzerinde durmamıza gerek yok. Barbarossa'nın torunu İmparator II. Friedrich'in, papanın aforozuna karşın

---

30 Paul Alphandéry ve A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de Croisade*, c. II, s. 19. "Philippe August'un aklında seferin başarı koşulları değil, geride bırakacağı krallık vardır" (aynı yer).

31 *A.g.y.*, s. 40.

1225'te Kutsal Topraklar'a geldiğini ve Sultan'dan Kudüs'ü alıp, kral olarak taç giydiğini ve onbeş yıl orada kaldığını hatırlatmak yeterli olacaktır. Bununla birlikte 1244'te Kudus Memlukların eline geçti – ve bir daha asla geri alınamadı. Yüzyıl sonuna gelinceye dek ayrı ayrı birçok sefere girişildi ama hiçbir sonuç elde edilemedi.

Haçlıların Batı Avrupa'yı Doğuya açtıkları ve İslamla temaslar sağladıkları doğrudur. Ama bu kanlı seferler olmaksızın da kültürel alışverişler gerçekleştirilebilirdi. Haçlı seferleri Papalığın itibarını artırdı ve Batı Avrupa'da monarşilerin yükselişine hız kattı. Ama diğer yandan Bizans'ı zayıflatıp Türklerin Balkan yarımadasının içlerine kadar girmesini kolaylaştırdılar ve Doğu Kilisesi'yle ilişkileri zehirlediler. Ayrıca Haçlıların vahşice tavrı Müslümanları *tüm* Hıristiyanlara düşman etti ve altı yüzyıllık Müslüman egemenliği içinde ayakta kalmayı başaran birçok kilise bu sırada yıkıldı.

Yine de Haçlı seferlerindeki siyasallaşmaya karşın, bu toplu hareket her zaman eskatolojik bir yapıyı korumuştur. 1212'de birdenbire Kuzey Fransa ve Almanya'da görülen çocukların Haçlı seferlerine katılması olgusu bunun kanıtlarından biridir. Bu hareketlerin kendiliğindenliği kuşku götürmez; o çağlarda yaşamış bir tanığın belirttiği gibi, "onları ne ülke dışından ne de içinden tahrik eden hiç kimse yoktur."[32] "Ayırt edici nitelikleri hem çok küçük yaşları –bunlar olağanüstülük belirtileridir– hem de yoksullukları olan, özellikle de küçük çobanlardan oluşan"[33] çocuklar yürümeye başlar ve yoksullar da onlara katılır. Ayin alayı halinde, ilahiler söyleyerek yürürler, sayıları 30.000'e yaklaşır. Nereye gittikleri sorulduğunda, "Tanrı'ya" diye yanıtlarlar. O çağdan bir vakanüvise göre, "niyetleri denizi geçmek ve güçlülerle kralların başaramadığını yapıp, İsa'nın mezarını geri almaktı."[34] Kilise yetkilileri çocukların böyle toplanmasına karşı çıkmışlardı. Fransız Haçlı seferi felaketle sonuçlandı: Marsilya'ya gelince yedi büyük gemiye bindiler, ama bu gemilerden ikisi bir fırtınaya yakalanıp Sardunya açıklarında battı ve tüm yolcular boğuldu. Diğer beş gemiyi ise iki hain gemi işletmecisi İskenderiye'ye kadar götürdü; orada çocukları Müslümanların şeflerine ve köle tacirlerine sattılar.

"Alman" Haçlı seferinde de aynı kurgu görüldü. O çağa ait bir vakayiname 1212'de "Nicolas adında bir çocuğun ortaya çıktığını, çevresine çok sayıda çocuk ve

[32] *A.g.y.*, s. 118.

[33] *A.g.y.*, s. 119.

[34] Reinier, aktaran P. Alphandéry ve A. Dupront, *a.g.y.*, s. 120.

kadın topladığını" anlatır: "Bir meleğin emriyle onlarla birlikte Kudüs'e gitmesi, İsa'nın haçını kurtarması gerektiğini, denizin bir zamanlar İsrailoğulları önünde olduğu gibi açılarak onların yürüyerek geçmelerine izin vereceğini söylüyordu."[35] Zaten silahlı da değillerdi. Köln bölgesinden yola çıkıp Ren Nehri boyunca aşağı indiler, Alpler'i geçtiler ve Kuzey İtalya'ya ulaştılar. Bazıları Cenova ve Pisa'ya ulaştı, ama oralardan kovuldular. Roma'ya ulaşmayı başaranlar, hiçbir yetkili makamın kendilerini desteklemediğini kabullenmek zorunda kaldılar. Papa tasarılarını onaylamadığı için genç Haçlılar gerisingeri döndüler. Vakanüvisin *Annales Carbacenses*'te söylediği gibi, "teker teker ve suskunluk içinde, karınları aç, yalınayak geri döndüler." Kimse onlara yardım etmemişti. Bir başka tanık şöyle yazar: "İçlerinden büyük bir bölümü köylerde, meydanlarda açlıktan düşüp ölüyor ve kimse onları defnetmiyordu."[36]

P. Alphandéry ve A. Dupront haklı olarak bu hareketlerde halk dindarlığına özgü çocuğun seçilmişliği olgusunu saptamışlardır. Bu hem Masumlar miti, çocuğun İsa tarafından yüceltilmesi hem de baronların Haçlı Seferi'ne karşı halk tepkisidir; aynı tepki, ilk Haçlı seferlerinin "Tafurlar"ı çevresinde billurlaşan efsanelerde de kendini göstermişti.[37] "Bundan böyle Kutsal Yerler'in yeniden fethedilmesi ancak bir mucize eseri olabilir ve artık mucizeler yalnızca en saflar, çocuklar ve yoksullar için gerçekleşebilir."[38]

Haçlı seferlerinin uğradığı başarısızlık eskatolojik umutları yok etmedi. Tommaso Campanella *De Monarchia Hispanica* (1600) adlı eserinde, Türk İmparatorluğu'na karşı yeni bir Haçlı seferini finanse etmesi ve zaferden sonra Evrensel Monarşi'yi kurması için İspanya kralına yalvarıyordu. Otuzsekiz yıl sonra geleceğin XIV. Louis'sinin doğumunu kutlamak için XIII. Louis ve Anne d'Autriche'e hitaben yazılmış *Ecloga*'da, Campanella hem *recuperatio Terrae Sanctae* hem de *renovatio saeculi* kehanetinde bulunuyordu. Genç kral bin günde tüm yeryüzünü fethedecek, canavarları yere serecek, yani imansızların krallıklarına boyun eğdirip Yunanistan'ı kurtaracaktı. Muhammed Avrupa'nın dışına sürülecek, Mısır ve Habeşistan yeniden Hıristiyan olacak, Tatarlar, İranlılar, Çinliler ve tüm Doğu Hıristiyan dinini kabul

---

[35] *Annales Scheftearíensis*, metni alıntılayan: Alphandéry ve Dupront, s. 123.

[36] Metinleri alıntılayan Alphandéry ve Dupront, s. 127.

[37] "Tafurlar" (= çapulcular) bıçaklar, gürzler ve baltalarla silahlanıp Haçlıların peşinden giden yoksullardı; krş. Norman Cohn, *The Pursuit of Millenium*, s. 67 vd.

[38] P. Alphandéry ve A. Dupront, *a.g.y.*, s. 145.

edecekti. Tüm halklar tek bir Hıristiyanlık oluşturacak ve bu yenilenmiş Evren'in bir tek merkezi olacaktı: Kudüs. Campanella, "Kilise Kudüs'te başladı ve devriâlemini tamamladıktan sonra doneceği yer yine Kudüs'tür" diye yazar.[39] Tommaso Campanella, *La prima e la seconda resurrezione* başlıklı eserinde, Kudüs'ün fethini –Aziz Bernard gibi– göksel Kudüs'e doğru giden yolda bir aşama olarak değil, Mesih hâkimiyetinin kurulması olarak görmektedir.[40]

**269. Romanesk Sanatın* ve Saray Romansının Dinsel Anlamı—** Haçlı Seferleri dönemı aynı zamanda en görkemli manevi yaratımlar çağıdır. Romanesk sanatının doruğa çıktığı ve gotik sanatın atılım yaptığı, erotik ve dinsel şiirin geliştiği, Arthur dizi romanslarının ve Tristan ile Iseult'ün[Φ] ortaya çıktığı bir çağdır bu; skolastik ve mistisizmin zafer kazandığı, en şanlı üniversitelerin, manastır tarikatlarının kurulduğu ve gezici vaizlerin ortaya çıktığı bir çağ. Ama aynı zamanda çoğu ortodoksluğun sınırında kalan veya açıkça heterodoks özellik sergileyen çileci ve eskatolojik hareketlerin olağanüstü çoğaldığı bir çağdır da.

Tüm bu yaratımlar üzerinde hak ettikleri özenle durmamız olanaksız. Şimdilik en büyük teologlarla mistiklerin (Aziz Bernard'dan –1090/1153– Üstat Eckhart'a –1260/1327), aynı zamanda en etkili filozofların (1033-1109 yıllarında yaşayan Canterbury'li Anselmus'tan y. 1223-1274 yıllarındaki Aziz Aquino'lu Tommaso'ya kadar) eserlerini krizlerle sarsılan ve Batının manevi profilini kökten değiştirecek dönüşümlere gebe bu dönemde tamamladıklarını hatırlatalım. Ayrıca 1084'te Chartreux tarikatının ve 1098'de Dijon yakınındaki Cîteaux'da Cistercium tarikatının kurulduğunu da hatırlatalım; bunları 1120'de Prémontré'de saptanan kanonlar[Ω] izledi. Aziz Dominicus (1170-1224) ve Aziz Assisi'li Francesco'nun (1182-1221) kurduğu tarikatlarla* birlikte, bu keşiş örgütlenmeleri sonraki dört yüzyılın dinsel ve ente-

---

[39] Campanella'nın *Ecloga*'sının 207. dizesine düştuğü not; aktaran. A. Dupront, "Croisades et eschatologie," s. 187.

[40] Romano Amerio'nun eleştirel edisyonu (Roma, 1955), s. 72; Dupront, *a.g.y.*, s. 189.

* XI. ve XII. yüzyıllarda Batı Avrupa'da gelişen sanat –çn.

[Φ] Tristan ile Iseult: Bir Kelt efsanesine dayanan ünlü bir ortaçağ romansının baş kahramanlarıdır –yn.

[Ω] Sözkonusu tarikat kanonlarını Aziz Norbert koymuştur ve buna dayanan Roma Katolik tarikatına Premonstrant denir. Tarikat üyelerine Premonstrantlar, Beyaz Kanonlar veya Norbertinciler gibi isimler verilmektedir –yn.

* Sırasıyla Dominiken ve Fransisken tarikatları –yn.

lektüel yaşamında belirleyici bir rol oynayacaklardı.

Binyıl krizinden sonraki ortaçağ toplumunun aşina olduğu simgesel evrenin bazı yapılarını kısaca yeniden çizmeyi deneyelim. Öncelikle XI. yüzyıl başında yeni bir toplum şemasının öne çıkma eğilimi gösterdiğini belirtelim. Piskopos Laon'lu Adalbert, 1027'ye doğru kralına seslenirken, "müminler cemaatinin bir tek topluluk oluşturduğunu, ama devletin üç kol içerdiğini" hatırlatır. "Demek ki bir tek sanılan Tanrı'nın evi aslında üçe bölünmüştür: Birileri dua eder, diğerleri savaşır, ötekiler de çalışır. Bir arada var olan bu üç bölüm ayrı oldukları için sıkıntı çekmez.... Böylece bu üçlü topluluk yine de birdir ve yasa böylelikle zafer kazanabilmiş, dünya barışa erişebilmiştir."[41]

Bu şema, Georges Dumézil'in çok parlak bir biçimde incelediği (krş. § 63) Hint-Avrupa toplumlarının üç bölümlülüğünü hatırlatmaktadır. Bizi öncelikle ilgilendiren bu toplumsal sınıflandırmanın yüklendiği dinsel, daha doğru bir ifadeyle Hıristiyan simgeselliğidir. Aslında kutsal olmayan gerçeklikler de kutsala dahil edilmiştir. Bu anlayış, tüm geleneksel kültürlerin ayırt edici niteliğidir. İyi bilinen bir örneği hatırlatacak olursak, bu anlayış dinsel mimariyi en başından itibaren şekillendirir ve Hıristiyan bazilikalarının yapısında da ona rastlanır (krş. Bizans Kilisesinin simgeciliği, § 257). Romanesk sanat bu simgeselliği paylaşır ve onu geliştirir. Katedral bir *imago mundi*'dir. Kozmolojik simgesellik dünyayı hem düzenler hem de kutsallaştırır. "İster taş ister flora, ister fauna ister insan söz konusu olsun, evren kutsallaştırılmış bir bakış açısıyla tasarımlanır."[42]

Gerçekten de tüm var olma biçimleri ve insanların yaşamıyla çalışmasının tüm yönleri, aynı zamanda kutsal tarihin kişilikleri ve olayları, melekler, canavarlar ve şeytani varlıklar kozmosta bulunur. Katedrallerin bezemeleri, Kutsal Kitap'tan veya masallardan alınma (şeytan, ejderhalar, Anka, atadamlar vb) veya didaktik izleklerin (her ay yapılan işler vb) yanı sıra tükenmez bir kozmik simgeler dizini de oluşturur (güneş, burçlar kuşağı, at, hayat ağacı vb).[43] İki zıt evren ayırt edilebilir: bir

---

[41] Bkz. Duby, *L'An Mil*, s. 71-75'teki metin. XI. yüzyılda bu şema "toplumun yeniden biçimlendirilişini yansıtır: Manastır modelinin ve *opus Dei*'nin egemenliğindeki bir ruhban sınıfı; bir askeri aristokrasi; emekleriyle ideolojik terfi hakkını elde eden tarla açıcı köylülerden oluşan ekonomik seçkinler;" Jacques Le Goff, *Histoire des Religions*, c. II, s. 817. Ayrıca bkz. aynı yazar, *Pour un autre Moyen Age*, s. 80-90 ve G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, s. 62 vd ve birçok yerde.

[42] M. M. Davy, *Initiation à la symbolique romane*, s. 19.

[43] Krş. M. M. Davy, *a.g.y.*, s. 209 vd.

yanda çirkin, şekilsiz, canavar veya şeytani varlıklar;[44] diğer yanda şanlı Mesih-Kral, Kilise (bir Kadın biçiminde tasvir edilir) ve XII. yüzyılda halk dindarlığı içinde hatırı sayılır bir yer edinen Meryem Ana. Bu zıtlık gerçektir ve amacı da açıktır. Ama Romanesk sanatın dehası da zaten yakıcı imgeleminden ve kutsal, kutsal olmayan, hayali dünyalardaki tüm varoluş tarzlarını *aynı bütün içinde bir araya getirme* isteğinden kaynaklanmaktadır.

Bizim konumuzu ilgilendiren, bu ikonografinin yalnızca halkın dinsel eğitimindeki yeri değil, aynı zamanda imgelemin, dolayısıyla simgesel düşüncenin uyanışında ve atılımında oynadığı roldür. Böyle bir masalsı ikonografinin seyredilmesi Hıristiyanı dinsel ve yarı-dinsel çok sayıda simgesel evrene aşina kılmaktadır. Mümin yavaş yavaş bir değerler ve anlamlar dünyasına girmekte, bu dünya sonunda bazıları için gündelik deneyimlerin dünyasından daha "gerçek" ve daha değerli bir hale gelmektedir.

Tasvirlerin, törensel tavır ve davranışların, epik anlatıların, lirik şiirin ve müziğin erdemi, özneyi koşut bir dünyaya sürüklemek ve onun başka türlü erişilemeyecek ruhsal deneyimler ve manevi aydınlanmalar yaşamasını sağlamaktır. Geleneksel toplumlarda bunu edebi ve sanatsal yaratımların dinsel veya yarı-dinsel boyutu oluşturur.[45] Trubadurların yaratımlarını ve onların soylu aşk öğretisini anlatmak bize düşmez. Bununla birlikte içerdikleri köklü yeniliklerin ve öncelikle de soylu Hanımın ve evlilik dışı aşkın yüceltilmesinin yalnızca kültür tarihinin konusu olmadığını belirtelim. Kadının ortaçağ aristokrasisi içindeki aşağı konumunu, evliliklere hükmeden mali veya siyasi çıkarları, kocaların kaba veya umursamaz tavrını unutmayalım. XII. yüzyılda keşfedilen ve yüceltilen "gerçek aşk," üstün ve karmaşık bir kültürü, hatta bir mistik anlayış ve çileyi gerektirmektedir; bu da ancak eğitimli ve ince, soylu kadınların yanında öğrenilebilir.

Bu tür bilge kadınlara özellikle Poitiers'de, meşhur Aquitaine'li Eleanor'un (veya Aliénor) şatosunda rastlanıyordu. Eleanor, bilinen ilk trubadur Poitiers'li William'ın (1071-1127) torunu ve önce Fransa, sonra da İngiltere kraliçesiydi. Eleanor'un kızı Marie de Champagne'ın yönetimindeki bu ayrıcalıklı kültürel ortamda yüzlerce

---

[44] Bu durum Aziz Bernard'ı rahatsız ediyordu: "Manastırlarımızdaki bu gülünç canavarlar, bu korkunç güzellikler ve bu güzel korkunçluklar ne anlama geliyor?," *Apologia*, XII, 29, aktaran Davy, s. 210.

[45] Derinlikler psikolojisinin gösterdiği gibi, aynı süreç, yoksullaşmış ve yozlaşmış biçimde de olsa, kutsallıktan arındırılmış çağdaş toplumlarda da bulgulanmaktadır.

prens, baron ve şövalye, onların yanı sıra düşesler ve kontesler "eğitilmişti." Hatta Yasaları ve verdiği birçok hüküm bilinen, kendine özgü bir yargı kurumu olan bir Aşk Mahkemesi bile kurulmuştu.[46] Kadınlar, "güçlerini yeni ve hassas bir tarzda kullanarak" erkekleri eğitebileceklerini hissediyorlardı: "Erkekler tutsak edilmeli, yönlendirilmeli, eğitilmeliydi. Eleanor, Beatrice'e doğru giden yolun başlangıcıydı."[47]

Şiirlerin konusu hep aşktı, ama hem yüceltici hem de bilmece gibi uzlaşımsal bir biçimle ifade ediliyordu. Soylu Hanım (Provence dilinde *dompna*) evliydi, değerinin bilincindeydi ve onuruna (*pretz*) düşkündü. Bu nedenle *sır* belirleyici bir rol oynuyordu. Âşık erkek, sayısız toplumsal ve duygusal tabu nedeniyle, Hanımdan ayrıydı. Şair, Hanımın niteliklerini överken, kendi yalnızlığını ve çektiği sıkıntıları olduğu kadar, umutlarını da dile getirmeliydi: onu uzaktan bile olsa görmek, giysilerine dokunmak, bir öpücük alabilmek vb.

Bu uzun erginleyici aşk aşaması hem bir çile, hem bir eğitim hem de manevi deneyimler bütününü oluşturur. Hanımın bir model olarak keşfi ve fiziksel güzelliğiyle manevi erdemlerinin yüceltilmesi âşık erkeği koşut bir imgeler ve simgeler dünyasına sürüklüyor, orada kutsal olmayan varoluş hali giderek dönüşüyordu. Bazı örneklerde Hanım şaire kendisini her şeyiyle verse bile böyle bir dönüşüm yine de gerçekleşiyordu.[48] Çünkü bu sahip oluş, çile, ahlaki yükseliş ve tutkunun güdümündeki gelişkin bir törenselliğin taçlandırılması anlamına geliyordu.

Bu erotik senaryonun ritüel niteliği tartışılmazdır. Bir yandan hem harfiyen anlaşılabilen hem de ince fizyoloji düzleminde ya da yalnızca manevi bir düzlemde yorumlanabilen Tantracı cinsel tekniklere (krş. böl. XL) benzemekte; diğer yandan, mistik deneyimi evli bir kadın olan Rādhā'nın genç tanrı Krişna'ya duyduğu aşkla yansıtan bazı Vişnucu okulların ibadet biçimlerini de andırmaktadırlar (krş. aynı yer). Bu son örnek özellikle anlamlıdır. Öncelikle "tutkulu aşk"ın gerçekliğini ve

---

[46] Bu bilgiler André Le Chapelain'ın *De arte amandi*'si içinde günümüze dek ulaşmıştır. Bu küçük inceleme J. Lafitte-Houssat, *Troubadours et Cours d'Amour*, s. 43-65'te çevrilmiş ve yorumlanmıştır.

[47] Friedrich Heer, *The Medieval World. Europe, 1100-1350*, s. 174.

[48] Bkz. Moshe Lazar, *Amour courtois et Fin'Amors dans la littérature du XII^e siècle*, içindeki belgeler ve eleştirel çözümleme. Zaten Marie de Champagne, evlilikteki birleşmeyle âşıkların birleşmesi arasındaki farkı hiçbir yanlış anlamaya meydan vermeyecek biçimde açıklamıştı: "Âşıklar birbirlerine her şeylerini ve *hicbir karşılık beklemeden* verirler. Eşler ise birbirlerinin isteklerini *ödev gereği* kabullenmek ve asla hiçbir şeyi reddetmemek durumundadırlar."

mistik değerini doğrulamakta; ayrıca Hıristiyan geleneğinin *unio mystica*'sını (nikâh terminolojisini kullanacak olursak, ruhun Mesih'le evliliğini), Hindu geleneğe özgü birleşmeden ayırt edebilmemize yardımcı olmaktadır. Bu ikinci gelenek, mistik deneyimle gelen *mutlak gerçeği* ve toplumla onun ahlaki değerlerinden tam kopuşu vurgulamak için, tam anlamıyla saygıdeğer bir kuruma, *evliliğe* değil, onun zıttına, *zinaya* ait imgeleri kullanır.

**270. Ezoterizm ve Edebi Yaratımlar: Trubadurlar, *Fedeli d'Amore*, Kutsal Kâse Anlatıları—** Soylu aşkta, II. ve III. yüzyılların Gnostiklerinden beri ilk kez, Kadın'ın manevi saygınlığı ve dinsel değeri yüceltiliyordu.[49] Birçok bilgine göre, Provence trubadurları kadını ve onun uyandırdığı manevi aşkı ululayan İspanya'daki Arap şiirinden etkilenmişlerdi.[50] Ama XII. yüzyılda yeniden keşfedilen ve güncelleştirilen Kelt, Gnostik ve Doğulu unsurları da hesaba katmak gerekir. Diğer yandan Meryem Ana tapımı –o da aynı dönemde egemendir– kadını dolaylı yoldan kutsuyordu. Yüz yıl sonra Dante (1265-1321) daha da ileri gidecektir: Henüz ergenliğinde tanıdığı ve sonra Floransalı bir senyörün karısı olarak karşılaştığı Beatrice'i tanrılaştırır. Beatrice'in meleklerden ve azizlerden üstün olduğunu, günahtan bağışık olduğunu, neredeyse Bakire Meryem'le kıyaslanabileceğini açıklar. Beatrice, (Dante'nin temsil ettiği) insanlıkla Tanrı arasında yeni bir şefaatçi olur. Beatrice yeryüzü cennetinde boy göstermeye hazır hale geldiğinde, birisi haykırır: "*Veni sponsa del Libano*" [gel sevgilim Lübnan'dan *Araf*, XXX, 11]; bu, Tevrat'taki Neşideler Neşidesi'nin kilise tarafından da benimsenen, ama yalnızca Meryem Ana'ya veya kiliseye hitaben söylenen meşhur bölümüdür (4:8).[51] Bir kadının tanrılaştırılması hakkında bu kadar parlak başka bir örnek bilinmemektedir. Beatrice tabii ki teo-

---

[49] Birçok Gnostik metinde ilahi ana, "Mistik Sessizlik," Kutsal Ruh, Hikmet olarak yüceltilmektedir. "Ben Işığın içindeki, her şeyden önce var olan Düşünceyim. Ben her yaratıkta etkin olarak varım.... Ben Bütün içindeki bölünmez Bir'im" (metni alıntılayan, Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels*, s. 65 vd). Gnostik bir şiir olan Gökgürültüsü, Kâmil Akıl, dişi bir güç şunu açıklar: "Başlangıç ve sonum .... Hem eş, hem bakireyim .... Hem ana, hem kızım," vb (*a.g.y.*, s. 66).

[50] Özellikle bkz. Menéndez Pidal, *Poesia arabe y poesia europea;* Garcia Gomez, "La lirica hispano-arabe y la aparicion de la lirica romance" ve Claudio Sanchez-Albornoz, "El Islam de Espana y el Occidente," s. 178-179, dipnot 56'da belirtilen çalışmalar.

[51] Başka bir yerde (*Araf*, XXXIII, 10 vd). Beatrice, İsa Mesih'in sözlerini kendisine uyarlar: "Kısa süre sonra beni artık görmeyeceksiniz; yine kısa süre sonra beni göreceksiniz" (*Yuhanna*, 16:16).

lojisi, yani Selamet sırrını temsil ediyordu. Dante *İlahi Komedya*'yı insanı kuramlar yardımıyla dönüştürerek değil, okuyucuyu cehennem ve cennet görünümleriyle dehşete düşürüp büyüleyerek kurtarmak için yazmıştı. Dante, bu konudaki tek örnek olmasa da, sanatın, özellikle de şiirin yalnızca bir metafizik veya teoloji anlayışını iletmenin değil, insanı uyandırmanın ve *kurtarmanın* da ayrıcalıklı bir aracı olduğu yönündeki geleneksel anlayışı örnek gösterilebilecek bir biçimde yansıtmaktadır.

Aşkın ve kadının soteriyolojik işlevi esas olarak "edebi" nitelikte görünen, ama bir okült Gnostisizm ve muhtemelen bir erginleme örgütlenmesi de içeren bir başka hareket tarafından da açıkça bildirilmiştir. Temsilcileri XII. yüzyıldan itibaren hem Provence ve İtalya'da hem de Fransa ve Belçika'da görülen *Fedeli d'Amore*'lerdir bunlar.[52] *Fedeli d'Amore*'ler, amacı "tek Hanım" tapımı ve "aşk"ın gizemine ermek olan gizli ve ruhani bir milis oluşturuyordu. *Fedeli*'lerin en tanınmışlarından Francesco da Barberino'nun (1264-1348) dediği gibi, öğretileri "*la gente grossa*" (sıradan insanlar) tarafından anlaşılamasın diye, "gizli bir dil" (*parlar cruz*) kullanıyorlardı. Bir diğer *fedele d'amore*, Jacques de Baisieux *C'est des fiez d'Amours* adlı şiirinde, "Aşk öğütlerini açıklamamak, tam tersine onları özenle gizlemek gerektiğini" belirtir.[53] Aşk yoluyla erginlenmenin manevi bir nitelik taşıdığını bizzat Jacques de Baisieux, "Aşk" ("*Amore*") sözcüğünün anlamını yorumlarken açıklar:

> -*süz*, anlamıdır A'nın
> ve *mor* da, *ölüm*'dür;
> Şimdi birleştirelim onları
> İşte karşınızda *ölümsüz*![54]

"Kadın, üstün aklı, Hikmeti simgeler. Tilmizin bir kadına duyduğu aşk, Hıristiyan dünyanın papanın manevi liyakatsizliği nedeniyle içine düştüğü ölgünlükten uyandırır onu. Nitekim *Fedeli d'Amore* metinlerinde "dul olmayan bir dul"dan söz edildiği görülür: Bu, *Madonna Intelligenza*'dır; eşi papa kendini tamamen dünyevi işlere verip manevi yaşam açısından öldüğünden, "dul" kalmıştır.

Burada tam anlamıyla sapkın bir hareket değil, papalara Hıristiyanlığın manevi

---

[52] Krş. Luige Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei Fedeli d'Amore;* R. Ricolfi, *Studi su i "Fedeli d'Amore,"* c. 1.

[53] "D'Amur ne doivent révéler / Les consiaus, mais tres bien celer..." (*C'est des fiez d'Amours*, dize 499-500, aktaran Ricolfi, *a.g.y.*, s. 68-69).

[54] Aktaran Ricolfi, s. 63.

önderleri olarak itibar etmekten vazgeçmiş bir grup söz konusudur. Erginleme ritüelleri hakkında hiçbir şey bilinmemektedir, ama bu tür ritüellerin olması gerek, çünkü *Fedeli d'Amore*'ler bir milis yetiştiriyor ve gizli toplantılar düzenliyorlardı.

Zaten XII. yüzyıldan beri çok çeşitli çevrelerde sırlar ve onları gizleme sanatı öne çıkar. "Gerek âşıkların, gerekse mezheplerin kendi gizli dilleri vardır ve küçük ezoterik grupların üyeleri kendilerini işaretler ve simgeler, renkler ve parolalarla tanıtır."[55] Gerek "gizli diller," gerekse efsanevi ve gizemli kişiliklerle, mucizevi maceraların çoğalması kendi içinde yarı dinsel görüngüler oluşturur. XII. yüzyılda Kral Arthur çevresinde geliştirilen Yuvarlak Masa romansları bunu kanıtlamaktadır. Aquitaine'li Eleanor veya Marie de Champagne'ın –doğrudan veya dolaylı olarak– yetiştirdiği yeni kuşaklar artık eski *chansons de geste*'i (kahramanlık destanları) beğenmiyorlardı. Charlemagne'ın yerini şimdi masalsı Kral Arthur almıştı. *Matière de Bretagne*, hatırı sayılır bir dizi şahsiyet ve efsaneyi şairlerin hizmetine sunuyordu;[56] bunların çoğu Kelt kökenliydi gerçi, ama ayrışık unsurları da –Hıristiyan, Gnostik, İslami– özümseyebiliyorlardı.

Arthur dizisine duyulan genel hayranlığı başlatan, Marie de Champagne'ın koruduğu bir ozan, Chrétien de Troyes idi. Yaşamı hakkında hemen hiçbir şey bilinmese de, 1170'e doğru yazmaya başladığı ve beş uzun manzum romans kaleme aldığı, bunların en meşhurlarının *Lancelot*, *Erec* ve *Percival* olduğu bilinmektedir. Bizim araştırmamızın bakış açısından, Yuvarlak Masa romanslarının okuyucuya kendi "kutsal tarih"lerini ve şövalyelerle âşıkların tavırlarını yönlendirmesi gereken örnek alınacak modelleri açıkladıkları ölçüde, yeni bir mitoloji oluşturdukları söylenebilir. Şövalyelik mitolojisinin şövalyelik tarihinden daha fazla kültürel etki yaptığını da ekleyelim.

Öncelikle arkaik unsurların, daha doğrusu erginleyici motiflerin sayısı ve önemine dikkat çekelim. Hep bazı harika eşyalar için uzun ve çalkantılı bir "Arayış" söz konusudur; bu arayış, diğer olayların yanı sıra, kahramanın öte dünyaya girmesini de gerektirir. Şövalyeler topluluğuna kabul kuralları içinde *Männerbund* türünde gizli bir tarikata giriş sınavlarından bazılarına rastlanmaktadır. Percival geceyi ölü bir şövalyenin yattığı bir şapelde geçirmek zorundadır; gökgürültüleri arasında yanık tek mumu söndüren kara bir el görür.[57] Bu uykusuz geçirilmesi gereken er-

---

[55] F. Heer, *The Medieval World*, s. 258.

[56] Arthur, Balıkçı Kral, Percival, Lancelot; "çorak ülke" izleği, öte dünyanın harika eşyaları vb.

[57] Bkz. Jean Marx'ın çözümlemesi: *La Légende arthurienne et le Graal*, s. 281 vd.

ginleme gecesinin tipik bir örneğidir. Kahraman sayısız sınavdan geçer: Bir köprüden geçmesi gerekmektedir; köprü suya batar veya keskin bir kılıçtan yapılmıştır ya da aslanlar veya canavarlar tarafından tutulmuştur. Ayrıca şatoların girişinde otomatonlar,[a] periler veya şeytani varlıklar bekler. Tüm bu senaryolar öte dünyaya geçişi, Ölüler Diyarı'na yapılan tehlikeli inişleri hatırlatır; ve ne zaman canlı varlıklar bu tür yolculuklara girişse, bunlar hep bir erginlemenin parçasıdırlar. Ölüler Diyarı'na (veya cehenneme) böyle bir inişin tehlikelerini göze alan kahraman, ölümsüzlüğü ele geçirmenin veya aynı ölçüde olağanüstü başka bir amacın peşindedir. Arthur dizisindeki kişiliklerin geçtiği sayısız sınav da aynı kategori içinde yer alır: Kahramanlar, "arayış"larının sonunda, kralın esrarengiz hastalığını sağaltır ve bunu yaparken "çorak ülke"yi yeniden verimli hale getirirler; hatta kimi zaman doğrudan hükümdarlığa ulaşırlar.

Burada kimi Hıristiyan unsurlara da rastlanmakta, ama bunlar her zaman ortodoks bir çerçevede yer almamaktadır. Özellikle şövalye onuru mitolojisine rastlanmakta, bu mitoloji kimi zaman en uç noktasına, kadının yüceltilmesine dek götürülmektedir.[58] Erginleme motifleri ve senaryolarıyla süslenmiş tüm bu edebiyat yalnızca okuyucu nezdinde kazandığı başarı açısından bile, araştırmamız için değerlidir. Erginleme türü kalıpların durmadan yinelendiği bu romantik öykülerin zevkle dinlenmesi bizce bu tür maceraların ortaçağ insanının derin bir ihtiyacına cevap verdiğini kanıtlamaktadır.

Ama yazarların, *Fedeli d'Amore*'lerin yaptığı gibi, belli bir ezoterik geleneği veya daha sonra Dante tarafından tespit edilen model uyarınca okuyucuyu "uyandırmayı" hedefleyen bir mesajı eserleri aracılığıyla aktarma niyetlerini de hesaba katmak gerekir. Arthur dizisinin Bröton kökenli ilk romanslarında bilinmeyen Kutsal Kâse simgeselliği ve senaryosu buna bir örnektir. Chrétien de Troyes'nın eserlerinde Kutsal Kâse, ancak 1180'e doğru görülür. J. Vendryès'in yazdığı gibi, "Ne denli zengin olursa olsun hiçbir Kelt kökenli edebiyatta, ortaçağ edebiyatımızın bu konudan (yani Kutsal Kâse konusundan) çıkardığı o çok çeşitli bileşimlere model teşkil edebilecek hiçbir öyküye rastlanmaz."[59]

---

[a] Otomaton: Kendi kendine hareket eden işleyen şey, makina veya robot –yn.

[58] Örneğin Chrétien de Troyes'nın *Lancelot*'sunda. Güzel ve trajik *Tristan ile Iseult* öyküsü ise, R. S. Loomis'e göre, "Ortaçağın en popüler kutsal-dışı öyküsü"dür (*The Development of Arthurian Romance*, s. 90).

[59] J. Vendryès, "Le Graal dans le cycle breton," s. 74.

Bununla birlikte Kutsal Kâse'nin en eksiksiz öyküsünü ve en tutarlı mitolojisini sunan Chrétien de Troyes değil, bir Alman şövalyesi, Wolfram von Eschenbach'tır. Wolfram 1200 ile 1210 arasında yazılmış *Parzival*'inde, Provence'lı Kiot adında birinin verdiği bilgileri naklettiğini kabul eder. Eserin karışık bir yapısı vardır: III.-XII. kitaplar ve XIII. kitabın bir bölümü Chrétien'e dayanmaktadır, ama XIV. kitapta Wolfram, muhtemelen Chrétien'in Kutsal Kâse'nin işleyiş biçimi hoşuna gitmediği için, tanınmış selefini onaylamaz. Wolfram'ın romansındaki en şaşırtıcı yan, doğuya ait olayların sayısı ve önemidir.[60] Parzival'in babası Camuret, Bağdat halifesinin ordusunda görev yapmıştır. Amcası, keşiş Trevrizent gençliğinde Asya ve Afrika'ya seyahat etmiştir. Parzival'in yeğeni "Hindistan"da hüküm süren meşhur ve esrarengiz Rahip-Kral Rahip Yuhanna olacaktır. Kutsal Kâse öyküsünü ilk yazan ve Kiot'a nakleden "putperest" (Müslüman-Yahudi) bilge Flégétanis'tir.

Bugün Wolfram von Eschenbach'ın Suriye ve İran'dan Hindistan'a ve Çin'e dek, Doğu gerçekleri hakkında epey geniş ve doğru bilgilere sahip olduğu kabul ediliyor. Bu bilgileri muhtemelen Haçlılardan ve Doğudan gelen İtalyan tüccarlarından toplamıştı.[61] Bizim konumuz açısından ise, Wolfram'ın anlattığı veya yalnızca değindiği Kutsal Kâse'yle ilişkili mitler, inançlar ve ritüeller daha da değerlidir.[62] Chrétien de Troyes'nın aksine Wolfram, Balıkçı Kral Amfortas'ın saygınlığını ve rolünü yüceltir. Bu kral, Templeisen adındaki bir şövalye tarikatının şefidir ve bu şövalyeler tıpkı Tapınakçılar gibi bekârlık yemini etmiştir. Onlar Tanrı tarafından seçilmiştir ve tehlikeli görevler üstlenirler. Kutsal Kâse'ye yirmibeş soylu Hanım hizmet eder.

Kısa süre önce iki Amerikalı araştırmacı *graal*[*] teriminin (kupa, vazo, kap, leğen) Yunanca *krater* sözcüğünden türetildiğini ileri sürdüler.[63] Bu etimoloji gerçekten de Kutsal Kâse'nin kefaret ödeme işlevini açıklamaya yaramaktadır. Nitekim

---

[60] Zaten metnin yüzde altmışı Doğuda geçer.

[61] Bkz. Hermann Goetz, "Der Orient der Kreuzzuge in Wolframs Parzival." Bu yazara göre, roman sanat tarihi açısından yeni ve önemli bilgiler içermektedir; örneğin Wolfram'ın Çin'e doğru uzanan İpek yolu hakkında (Marco Polo'dan yüz yıl önce) naklettikleri, Bağdat'ın geç dönem halifelerinin sarayı ve Kanişka'nın *stüpa*'sı hakkında anlattıkları vb.

[62] Muammalı üç ismin –Kiot, Flégestanis ve Trevrizent– etimolojisinin aynı olması anlamlıdır; bkz. Eleştirel Kaynakça, § 270.

[*] Kutsal Kâse için Fransızcada kullanılan kelime; İngilizcede ise *grail* kelimesi kullanılır –yn.

[63] Henry ve Renée Kahane, *The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzival*, s. 13 vd. Bu varsayım, Henry Corbin, *En Islam iranien*, II, s. 143-154'te kabul edildi.

*Corpus Hermeticum*'un IV. risalesine göre, "Tanrı büyük bir kabı akılla doldurmuş, sonra onu yeryüzüne göndermiş ve insanoğullarına şu sözleri haykırmakla görevli bir çığırtkan tutmuştur: Sen, bunu yapabilecek olan, gördüğün bu kaba dal, sen yeryüzüne Kabı gönderene doğru yeniden yükseleceğine inanan, neden var olmaya başladığını bilen. O zaman bu duyuruyu dikkate alan ve bu akıl vaftiziyle vaftiz edilen herkes, bilgiden (*gnosis*) payına düşeni aldı ve mükemmel insan oldu, çünkü onlara akıl verildi."[64] *Parzival* üzerinde Hermesçi bir etki olduğu savı inandırıcı gözükmektedir; çünkü XII. yüzyılda Arap eserlerinin çok yoğun bir biçimde çevrilmesinin ardından Hermesçilik Avrupa'da tanınmaya başlamıştır.[65] Hermesçi metinlerde ifşa edilen irfanın erginlemeci işlevine gelince, bunu elinizdeki eserin başka bir bölümünde (krş. § 210) incelemiştik; zaten bu konuya yine geri dönme olanağını da bulacağız.

Diğer yandan Parsî âlim Sör Jahangir C. Coyajee, 1939'da yayımlanan bir eserde, Kutsal Kâse'yle, İran kökenli *Hvarena*, yani krala has görkem (krş. bu eserin c. I, s. 386 vd [ve c. II, s. 461]) ve Arthur efsaneleriyle efsanevi kral Keyhüsrev arasındaki benzerliklere dikkat çekmişti.[66] Henry Corbin de –İran ve Batı kökenli– iki senaryo, şövalye kurumları ve erginleyici hikmetler kümesini Coyajee'nin önerdiği tarihsel temaslar varsayımından kaçınmaya çalışarak, çok yerinde gözlemlerle karşılaştırmıştı.[67] Birçok benzerlik arasında, iki Ruhani Şövalyeliğin yapısını ve hem Keyhüsrev'in hem de Kral Arthur'un gizlenip ortadan yok olmasını hatırlatalım.[68] Wolfram von Eschenbach'ın daha sonra kaleme aldığı dizide, Parzival'in oğlu Lohengrin'in yanında tüm şövalyelerle birlikte Kutsal Kâse'yi Hindistan'a geri götürdüğünü de ekleyelim.

Wolfram'ın ve takipçilerinin eserlerine getirilen genel yorum ne olursa olsun, Kutsal Kâse simgeciliğinin ve yön verdiği senaryoların, çeşitli geleneklerin katkılarının ayırt edilebildiği yeni bir manevi sentezi temsil ettiklerine kuşku yoktur. Doğuya duyulan tutkulu ilginin gerisinde Haçlı seferlerinin yarattığı derin hayal kırıklığı, İslamla yakınlaşmayı teşvik edebilecek dinsel hoşgörüye duyulan özlem,

---

[64] *Corpus Hermeticum*, IV, 3-6, çev. Festugière, c. I, s. 50.

[65] Krş. Kahane, *a.g.y.*, s. 130 vd.

[66] Krş. Coyajee, *Journal of the K. R. Cama Institute* içinde, s. 37-194; bu yakınlık savı Jean Marx, *La légende arthurienne*, s. 244, dipnot 9'da kabul edilmiştir.

[67] H. Corbin, *En Islam iranien*, c. II, s. 155-210.

[68] H. Corbin, *a.g.y.*, s. 177 vd.

*gerçek* Tapınakçılar (Wolfram'ın *Templeisen*'leri) modeline uygun bir "ruhani şövalyelik" nostaljisi fark edilmektedir.[69] Hıristiyan simgelerin de (efkaristiya, mızrak) öyküyle bütünleştirilmesi ve Hermesçilik kökenli unsurların varlığı burada bir sentezin söz konusu olduğunu kanıtlamaktadır. H. ve R. Kahane'nin önerdiği etimolojinin (*graal = krater*) geçerliliğinden bağımsız olarak, Hermesçiliğin Arap kaynakları aracılığıyla yeniden keşfedildiğine kesin gözuyle bakılabilir. Ama İskenderiye Hermesçiliği *gnosis*, yani evrensel ve hatırlanamayacak kadar eskilere dayanan hikmet araclığıyla erginlenme umuduna olanak tanıyordu (bu umut, İtalyan Rönesansında doruk noktasına çıkacaktır; krş. § 310).

Tüm Arthur edebiyatı için de geçerli olduğu üzere, şövalyelerin geçtiği erginlenme sınavlarının sözcüğün gerçek anlamında ritüellere denk düşüp düşmediklerini bilmek olanaksızdır. Aynı şekilde belgeler yardımıyla Kutsal Kâse'nin "Hindistan"a veya Doğunun bir başka yerine taşınıp taşınmadığının doğrulanabileceğine veya çürütülebileceğine inanmak da boşunadır. Arthur'un çekildiği Avalon Adası veya Tibet geleneğindeki mucizevi Şambala ülkesi gibi, Kutsal Kâse'nin taşındığı Doğu ülkesi de mitsel coğrafyaya aittir. Önemli olan, Kutsal Kâse'nin gizlenmesinin simgeselliğidir; ifade edilmek istenen, gizli bir geleneğe erişimin belli bir tarihsel andan itibaren olanaksızlaşmasıdır.

Kutsal Kâse çevresinde geliştirilen senaryonun manevi mesajı çağdaşlarımızın hayal gücünü ve düşüncelerini uyarmayı sürdürmektedir. Sonuç olarak Kutsal Kâse mitolojisi, zaman zaman görüldüğü üzere ütopya tarihiyle karışsa da, Batının dinsel tarihinin bir parçasıdır.

**271. Fiore'li Gioachino: Yeni bir Tarih Teolojisi—** 1135'e doğru Calabria'da doğan Fiore'li Gioachino, Kutsal Topraklar'a yaptığı bir yolculuğun ardından hayatını Tanrı'ya adadı. Corazzo Benedikten manastırına girdi ve orada başrahip oldu. Uzun süre manastırını Cistercium tarikatına sokmaya çalıştı; ama 1188'de kabul edildiğinde, Gioachino ve mürit grubu Corazzo'dan kopmak üzereydi. 1192'de San Giovanni di Fiore'de yeni bir misyon kurdu.

---

[69] Haçlı seferleri döneminin başlıca bankerleri haline gelen Tapınakçılar hatırı sayılır servetler biriktirmişti; ayrıca büyük bir siyasal itibarları vardı. Kral IV. Philippe onların servetine el koyabilmek için, 1310'da utanç verici bir mahkeme düzenleyip onları ahlaksızlık ve sapkınlıkla suçladı. İki yıl sonra Papa V. Clementius Tapınakçılar tarikatını kesin olarak ortadan kaldırdı.

Gioachino çağının en büyükleriyle ilişki içindeydi: Üç Papa ile görüşmeleri oldu (hepsi de onu "kehanetler"ini yazmaya teşvik etti) ve Aslan Yürekli Richard'la buluştu (ona başka kehanetlerin yanı sıra, Deccal'in doğduğunu da haber verdi). Fiore Başrahibi 30 Mart 1202'de öldüğünde Hıristiyan dünyasının en tanınmış ve saygı gören şahsiyetlerinden biriydi. Ama, aşağıda da göreceğimiz gibi onu gözden düşürmeyi başaran, güçlü rakipleri de vardı. Çok zengin ama anlaşılması güç eserleri, Kitabı Mukaddes'e yeni bir yorum getirmeyi amaçlayan bir dizi tefsir incelemesi içerir.[70] Ama Fiore'li Gioachino'nun kehanetleri çevresinde yaratılan efsane yüzünden, birçok apokrif metin de onun imzasıyla dolaşmaya başlamıştır.

Bununla birlikte Gioachino, kâhin unvanını reddediyordu. Tanrı'nın tarihe yerleştirdiği ve Kitabı Mukaddes'te korunmuş işaretleri çözme yeteneğine sahip olduğunu kabulleniyordu yalnızca. Kutsal tarih anlayışının kaynağını bizzat açıkladı: Tanrı'nın bahşettiği bazı esinli aydınlanma anları (bir kez Paskalya arifesinde,[71] bir başka sefer de Pentekost yortusunda). Gioachino'ya göre, evrensel tarihin çağlarına iki sayı –2 ve 3– hükmeder ve onların ayırt edici niteliklerini belirler:[72] iki Ahit, Tanrı tarafından seçilmiş iki halk (Yahudiler ve Grekler) ve Teslis'in üç kişiliği. Birinci döneme (*status* terimini kullanır), yani Eski Ahit çağına Baba Tanrı hükmeder ve onun dininin ayırt edici niteliği Yasa'nın mutlak otoritesinin uyandırdığı korkudur. Oğul'un yön verdiği ikinci dönem, Yeni Ahit ve Tanrı lütfuyla kutsanmış kilise çağıdır; onun dininin özgül niteliği imandır. Bu dönem her biri yaklaşık 30'ar yıllık 42 kuşak boyunca sürecektir (Matta'ya göre –1:1-17– İbrahim ile İsa Mesih arasında 42 kuşak gelip geçmesi gibi). Gioachino'nun hesaplarına göre, ikinci dönem 1260'ta, Üçüncü Çağ'ın şafağı sökerken sona erecek ve –Kutsal Ruh'un egemenliğindeki– üçüncü çağda dinsel yaşam aşkın, sevincin ve ruhsal özgürlüğün doluluğuyla tanışacaktır. Ama üçüncü *status* kurulmadan önce, Deccal üç buçuk yıl hüküm sürecek ve müminler en son ve en korkunç sınavlarından geçecektir.[73] Çok aziz bir Papa ve *viri spirituales* –iki din adamı grubu, vaizler ve mütefekkirler– saldırıya direnecektir. Birinci çağ evli adamların, ikinci çağ kilise büyüklerinin egemenliğin-

---

[70] En önemlileri XVI. yüzyıl başında Venedik'te yayımlanmıştır: *Concordia novi ac veteris Testamenti* (veya *Liber Concordiae*), *Expositio in Apocalypsim* ve *Psalterium decem chordarum*.

[71] Bernard McGinn'in alıntıladığı metin, *Visions of the End*, s. 130.

[72] Krş. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study of Joachimism*, s. 7-11.

[73] Yahudi ve Hıristiyan kıyamet kitaplarının iyi bilinen senaryosu söz konusudur.

deydi; üçüncü çağa ruhani keşişler yön verecektir. İlk çağda öncelik çalışmaktaydı; ikincisinde bilim ve disipline geçti; üçüncü *status* en büyük ödülü tefekküre verecektir.

Gerçi evrensel tarihe ilişkin bu üçlü şema ve onun Teslis'le bağıntıları daha karmaşıktır, çünkü Gioachino ikili dizileri de dikkate alır (örneğin Hıristiyanlık tarihinin önemli olayları Eski Ahit'te haber verilmektedir). Ama yorumunun özgünlüğü tartışma götürmez. Öncelikle Başrahip Gioachino, Aziz Augustinus'un görüşüne karşı, sayısız çalkantının ardından tarihin bir yüce mutluluk ve ruhsal özgürlük çağına gireceğini tahmin eder. Dolayısıyla Hıristiyan mükemmelliği önümüzde, *tarihsel gelecek*'te durmaktadır (hiçbir ortodoks teoloğun kabullenemeyeceği bir düşüncedir bu). Gerçekten de söz konusu olan eskatoloji değil *tarih*'tir; diğer verilerin yanı sıra, Üçüncü Çağ'ın da bir yozlaşmaya uğrayıp gerileme ve yıkımla noktalanacak olması da bunu kanıtlamaktadır –çünkü bozulmayan tek mükemmellik hali Son Yargı'nın ardından açığa çıkacaktır.

Tahmin edilebileceği gibi kilisenin karşı çıkışına, din adamlarının heyecanına ve halkın coşkusuna asıl yol açan Üçüncü Çağ'ın somut, tarihsel niteliği oldu. Gioachino, XI. yüzyıldan beri etkinliği süren, büyük kilise reformu hareketinin bir parçasıydı. Geçmişe dönüş değil, gerçek bir reform bekliyordu – tanrısallığın tarihe yeni bir müdahalesi olarak algılanan bir *reformatio mundi*.[74] Geleneksel kurumları – Papalığı, sakramentleri, ruhban sınıfını– yadsımıyor, ama onlara daha mütevazı bir rol veriyordu. Bu rolün içinde özellikle Papaların işlevi ve gücü azaltılmıştı.[75] Kutsal Ruh'un egemenliğindeki geleceğin kilisesinde, sackramenteler vazgeçilmez görünmemektedir.[76] Rahipler ise yok olmayacak, ama kilise yönetimi keşişlerin, *viri spirituales*'in eline geçecektir. Zaten kilisenin dışsal kurumları üzerinde egemenlik değil, tamamen ruhani nitelikte bir yönetim söz konusu olacaktır.[77]

Gioachino'ya göre, İsa'nın eseri Üçüncü Çağ'da Kutsal Ruh'un yönetiminde tamamlanacaktı. Ama böyle bir anlayış İsa'nın selamet tarihindeki merkezi rolünü or-

---

[74] Krş. McGinn, *Visions of the End*, s. 129.

[75] McGinn, "Apocalypticism in the Middle Ages," s. 282, Reeves'in *The Influence of Prophecy*, s. 395-397'deki kanısını düzeltmektedir.

[76] McGinn, "Apocalypticism," s. 282; krş. dipnot 82'de belirtilen kaynakça.

[77] Bu nedenle Gioachino'nun ölümünden yarım yüzyıl sonra Ruhani-Fransiskenler kendilerine "yeni yaşam"ı uygulama özgürlüğü tanınmamasına çok üzülmüşlerdir; McGinn, *a.g.y.*, s. 282.

tadan kaldırmıyor muydu? Her ne olursa olsun Gioachino'nun geleceğin kilisesinde *ruhani* yönün *kurumlar* karşısındaki üstünlüğüne verdiği önem, XIII. yüzyılda zaferi kazanmış güçlere açıkça karşıttı. Bu açıdan Gioachino'nun anlayışı çağının kilisesine yönelik köklü bir eleştiri oluşturuyordu.[78] Fiore Başrahibi iki yeni tarikat kurulacağını bildirmişti ve Assisi'li Francesco'nun kurduğu tarikat muhtemelen Gioachinocu düşünceleri yansıtıyordu. Nitekim Fransiskenler Aziz Francesco'nun –ibret alınacak hayat tarzıyla (yoksulluk, tevazu, yaşayan her varlığa sevgi duymak)– kendi ömrü içinde yeni bir İsa "zuhur"u gerçekleştirdiğine inanıyorlardı. Fransisken Gérard di Borgo San Domino *Ebedi İncil'e Giriş* ismiyle Calabria'lı başrahibin üç metnini, bir giriş bölümü ve yorumlar ekleyerek yayımlayınca, 1254'te Paris'te büyük bir skandal patlak verdi. Katolik kilisesinin otoritesinin sonuna yaklaştığını ve yakında (1280) yeni bir ruhani kilisenin, Kutsal Ruh kilisesinin ortaya çıkacağını açıklıyordu. Paris Üniversitesi'nin teologları bu beklenmedik fırsattan yararlanıp, zındıkların ve dilenci tarikatlarının neden oldukları tehlikeleri kınadılar. Zaten bir süredir Gioachino Papalar nezdinde muteber bir kişi (*persona grata*) değildi. 1215'te onun Teslis öğretisi kurallara uygun biçimde mahkûm edildi. *Ebedi İncil* "skandalı"ndan sonra, Papa IV. Alessandro 1263'te Gioachino'nun başlıca düşüncelerini mahkûm etti.

Bununla birlikte başrahibin hâlâ, onu cennete yerleştiren Dante gibi, hatırı sayılır hayranları vardı. Eserlerinin el yazmaları çoğaltılıyor ve Batı Avrupa'nın her yerinde elden ele dolaşıyordu. Gioachinoculuk Fraticelli'yi,* Beguine'leri ve Beghard'ları[◆] doğrudan veya dolaylı olarak etkiledi. Villanova'lı Arnold ile tilmizlerinin eserlerinde de Gioachinocu şemaya rastlanır.[79] Daha sonraları, XVI. yüzyıl sonu ve XVII. yüzyıl başına doğru ilk Cizvit kuşakları Gioachinocu üçüncü *status* anlayışının önemini keşfettiler. Nitekim onlar zamanlarının dramını, (Martin Luther'le özdeşleştirilen!) kötülüğe karşı verilecek nihai kavganın yakınlaştığını hissediyorlardı.[80] Calabria'lı kâhinin düşüncelerinin bazı beklenmedik uzantılarına Ferdinand Lessing'-

---

[78] McGinn, *Visions of the End*, s. 129

* Fraticelli: Ortaçağ Fransisken tarikatının aşırı bir kolu –yn.

◆ Beguine'ler ve Beghard'lar: Beguine, ortaçağda bir tarikatın üyesi olmaksızın kendini dine adayan Kuzey Avrupa'nın kentli kadınlarına verilen isimdi. "Kutsal kadınlar" da denilen bu kişiler ilk önce XII. yüzyılın sonlarında Liège'de ortaya çıktı. Beguine'lerin erkekler arasındaki muadili ise Beghard'lardı –yn.

[79] Krş. Reeves, *The Influence of Prophecy*, s. 175-241.

[80] Reeves, *a.g.y.*, s. 274 vd.

de de rastlanır: Bu filozof, *İnsan Soyunun Eğitimi* adlı eserinde üçüncü bir çağda tamamlanacak sürekli ve giderek gelişen vahiy tezini işler.[81] Lessing'in düşünceleri büyük yankı uyandırdı; Saint-Simoncular aracılığıyla muhtemelen Auguste Comte'u ve onun üç sınıf öğretisini de etkilemişti. Fichte, Hegel, Schelling de farklı nedenlerle bile olsa, Tarih'i yenileyecek ve tamamlayacak eli kulağındaki bir üçüncü çağı dile getiren Gioachinocu düşünceden etkilenmişlerdi.

---

[81] Gerçi Lessing bu üçüncü çağı eğitim sayesinde aklın kazanacağı zafer diye algılıyordu; ama bu ona gore yine de Hıristiyan vahyinin tamamlanışıydı. Tek hataları "yeni ebedi incil" i fazla erken açıklamak olan "XIII. ve XIV. yüzyılların bazı coşkunları"nı sempatı ve hayranlıkla kaynak gösterir; krş. Karl Lowith, *Meaning in History*, s. 208.

## ELEŞTİREL KAYNAKÇA

**§ 266.** Yakındoğu ve Asya'yı da kapsayan evrensel bir ortaçağ tarihi için bkz. Edouard Perroy yönetiminde çıkarılan eser: *Le Moyen Âge, l'expansion de l'Orient et la naissance de la civilisation occidentale* (Paris, 1955; gözden geçirilmiş 5. baskı, 1967). Friedrich Heer, ortaçağda batı tarihi ve kültürünün kısa ve kişisel bir sunumunu yapmıştı: *The Medieval World: Europe 1100-1350* (Londra, 1962; Almanca özgün metin, *Mittelalter* 1961'de çıktı). Ayrıca bkz. R. Morghen, *Medioevo cristiano* (2. baskı, Bari, 1958).

Antikçağdan ortaçağa geçiş üzerine bkz. Hugh Trevor-Roper, *The Rise of Christian Europe* (Londra-New York, 1965); William Carroll Park, *Origins of the Medieval World* (Stanford, 1958); H. I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive? III-VI^e siècle* (Paris, 1977) ve *Il passaggio dell'antichità al medioevo in Occidente* (Spoleto, 1962).

Henri Pirenne'in *Mahomet et Charlemagne* (1937) eseri hakkındaki eleştirilerle ilgili kaynaklar Park, *a.g.y.*, s. 114-124.

Karolenjler çağında Hıristiyanlık hakkında bkz. K. F. Morrison, *The Two Kingdoms: Ecclesiology in Carolingian Political Thought* (Princeton, 1964); E. Patzelt, *Die Karolingische Renaissance* (Graz, 1965).

Papa VII. Gregorius ve onun kilise reformu hakkında bkz. A. Fliche, *La réforme grégorienne*, I-III (Paris, 1924-1937). VII. Gregorius, 1074'te seçildikten bir yıl sonra, dinden kendisine şahsi çıkar sağlayan, evli veya nikâhsız birliktelik sürduren rahiplerin görevlerinden atıldığını bir kararnameyle ilan etti. 1075'te 27 öneriden oluşan bir derleme yayımladı: *Dictatus Papae*. Burada papalığın ve kilisenin laik iktidarlar karşısında bir "Papalık teokrasisi kurma" eğilimi taşıyan bağımsızlığını açıkladı (Jacques Le Goff, *Histoire des Religions* içinde, c. II, 1972, s. 813). En cüretkâr önerileri sıralayalım: "I: Roma kilisesini Tanrı tek başına kurmuştur. II: Yalnızca Roma papası ökümenik unvanını hak etmektedir. XII: Papa imparatorları tahttan indirebilir. XIX: Papa kimse tarafından yargılanamaz" (*a.g.y.*, s. 814). Yüksek ruhbanlar, prensler ve özellikle de İmparator IV. Heinrich, *Dictatus Papae*'yi hiç hoş karşılamadılar. Ama VII. Gregorius 1076'da "imparatoru aforoz etti, krallık hakkını tanımadığını açıkladı ve uyruklarının imparatora ettikleri bağlılık yeminini geçersiz kıldı. İmparator bu işten yakasını Canossa'da tövbe ederek (1077) sıyırabildi; onun bu davranışı papayı yumuşattı" (aynı yer). Canossa'da, "hem aşağılanan imparatorluğun zayıflamasının ve laikleşmesinin kökleri hem de papalık teokrasisini hayata geçirmenin temelden olanaksızlığının ispatı bulunmaktadır" (J. Chelini, aktaran Le Goff, s. 814).

Ayrıca bkz. R. Folz, *L'idée d'Empire en Occident du V^e au XIV^e siècle* (Paris, 1953); M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle* (Paris, 1957).

Ortaçağdaki kıyamet izlekleri hakkında bkz. Norman Cohn, *The Pursuit of Millenium* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş yeni baskı, Oxford, 1970), s. 29 vd ve birçok yerde; Bernard McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in Middle Ages* (New York, 1979). "Son günlerin imparatoru" izleği hakkında bkz. Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later*

*Middle Age* (Oxford, 1969), s. 293 vd.

Georges Duby *L'An Mil* adlı kitabında (Paris, 1980), bin yılın dehşet verici olaylarını ve mucizelerini konu alan metinlerden bir seçkiyi sunmuş ve parlak bir biçimde çözümlemiştir.

**§ 267.** Eski Cermenlerdeki kutsal krallık hakkında bkz. *Dinsel Inançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, s.209-210'da kayıtlı kaynakça. Bu anlayışın Hıristiyanlığın kabulünden sonra da sürmesi hakkında bkz. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges* (Strasbourg, 1922); William A. Chanecy, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England. The transition from Paganism to Christianity* (Berkeley ve Los Angeles, 1970). Ayrıca krş. Gale R. Owen, *Rites and Religions of the Anglo-Saxons* (Londra, 1981).

Şövalyelik ve feodalizm hakkında bkz. S. Painter, *French Chivalry* (Baltimore, 1940); Carl Stephenson, *Mediaeval Feudalism* (Cornell Univ. Press, 1942; mükemmel bir giriş; bkz. özellikle s. 40 vd); Gustave Cohen, *Histoire de la chevalerie en France au Moyen Age* (Paris, 1949). Philippe du Puy de Clinchamps, *La chevalerie* (Paris, 1961), s. 37 vd'da şövalyelik töreni çok akla yatkın bir biçimde çözümlenmiştir.

**§ 268.** Haçlı Seferleri hakkındaki zengin kaynakça içinde, özellikle bkz. René Grousset, *L'Epopée des Croisades* (Paris, 1939); Steven Runciman, *History of the Crusades*, I-III (Cambridge, 1951-1954); Adolf Waas, *Geschichte der Kreuzzüge*, I-II (Freiburg i.B., 1956); Paul Alphandéry ve Alphonse Dupront, *La chrétienté et l'idée de Croisade*, I-II (Paris, 1958-1959); K. Setton, *A History of the Crusades*, I-II (Philadelphia, 1958, 1962); J. A. Brundage, *The Crusades* (Milwaukee, 1962). Ayrıca bkz. *L'idée de Croisade* adlı ciltte derlenmiş incelemeler (= X Congresso Intern. di Scienze storiche, Roma 1955, Relazzioni III, Floransa, 1955); özellikle: P. Lemerle, "Byzance et la Croisade" ve A. Cahen, "L'Islam et la Croisade."

Arapça kaynaklardan bir seçki Francesco Gabrielli tarafından İtalyancaya çevrilmiştir: *Storici Arabi delle Crociate* (Torino, 1957; bunun İngilizce bir çevirisi de mevcuttur: *Arab Historians of the Crusades*, Berkeley ve Los Angeles, 1969).

Eskatolojik ve binyılcı unsurlar hakkında bkz. A. Dupront, "Croisades et eschatologie," E. Castelli (ed.), *Umanesimo e esoterismo* içinde (Padua, 1960), s. 175-198; Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (gözden geçirilmiş ve genişletilmiş baskı, Oxford, 1970), s. 61 vd, 98 vd.

Ayrıca bkz. F. Cardini, *Le Crociate fra il mito e la storia* (Roma, 1971).

**§ 269.** XI. yüzyıl sonunda kurulan ilk keşiş tarikatları hakkında bkz. J. B. Mahn, *L'ordre cistercien* (2. baskı, Paris, 1951); J. Leclercq, *Saint Bernard et l'esprit cistercien* (Paris, 1966).

Ortaçağ Batı toplumunun üç sınıfı hakkında bkz. J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Âge. Travail et culture en Occident: 18 essais* (Paris, 1977), s. 80-90; G. Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (Paris, 1978).

Katedrallerin simgeselliği üzerine bkz. Hans Sedlmayr, *Die Entstehung der Kathedrale* (Zürih, 1950); Otto von Simpson, *The Gothic Cathedral* (New York, 1956); Marie-Madeleine Davy, *Initiation à la symbolique romane* (Paris, 1964); Aurelia Stappert, *L'Ange roman dans la pensée et dans*

*l'art* (Paris, 1975), özellikle s. 149 vd, 440 vd (zengin kaynakça; mükemmel ikonografi); Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism* (New York, 1976).

Aquitaine'li Eleanor ve etkisi hakkında bkz. F. Heer, *The Medieval World*, s. 157 vd; ayrıca krş. A. Kelly, *Eleanor of Aquitaine and the Four Kings* (Cambridge, Mass., 1952).

Saray edebiyatı hakkında bkz. A. Jeanroy, *La poésie lyrique des troubadours* (Toulouse-Paris, 1934); R. R. Bezzola, *Les origines et la formation de la littérature courtoise en Occident, 500-1200* (Paris, 1944); P. Zumthor, *Histoire littéraire de la France médiévale, VI-XIV$^{e}$ siècle* (Paris, 1954); J. Lafite-Houssat, *Troubadours et Cours d'Amour* (Paris, 1960; mükemmel toplu bakış; Kadınlar Mahkemesi'nin verdiği "kararlar"ın bir çevirisini de içermektedir, s. 49-63); Moshé Lazar, *Amour courtois et "Fin Amors" dans la littératire du XII$^{e}$ siècle* (Paris, 1964).

**§ 270.** Dişil ilkeye verilen dinsel değer hakkında bkz. Elaine Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York, 1979), s. 57 vd'da alıntılanmış metinler. *Le Tonnerre, Esprit Parfait* risalesi George W. MacRae tarafından çevrildi: *The Nag Hammadi Library* (ed. James M. Robinson, New York-San Francisco, 1977), s. 271-277. Krş. *a.g.y.*, s. 461-470, bir başka önemli kitabın John Turner tarafından yapılmış çevirisi: *Trimorphic Protennoia*.

Lirik ve İspanyolca-Arapça şiirin İspanya ve Provence şiiri üzerindeki etkisi sorunu zengin bir eleştirel edebiyata yol açmıştır. Bkz. Menéndez Pidal, *Poesia arabe y poesia europea* (Madrid, 1950); Emilio Garcia Gomez, *Poemas arabigo-andaluces* (yeni baskı, Madrid, 1940); aynı yazar, "La lirica hispano-arabe y la aparicion de la lirica romanca," *Al Andalus*, 21, 1956, s. 310 vd; Claudio Sanchez Albornoz, "El Islam de Espania y el Occidente," *L'Occidente e l'Islam, Atti della XIIa settimana di studio di Spoletto*, 2-8 Nisan 1964 (Spoletto, 1965, I), s. 149-308, özellikle s. 177 vd; S. M. Stern, "Esistono dei rapporti letterari tra il mondo islamico e l'Europa occidentale nell'alto medio evo?," *a.g.y.*, II, s. 631-665.

*Fedeli d'Amore*'nin gizli dili hakkında bkz. R. Ricolfi, *Studi su i "Fedeli d'Amore,"* c. I (Milano, 1933); M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes* (= *Naissances mystiques*, Paris, 1959), s. 267.

Arthur romansları hakkındaki çok geniş eleştirel külliyat içinden şunları sayalım: Roger S. Loomis (ed.), *Arthurian Literature in the Middle Ages* (Oxford, 1959); aynı yazar, *The Development of Arthurian Romance* (Londra, 1963); Jean Marx, *La Légende arthurienne et le Graal* (Paris, 1952); aynı yazar, *Nouvelles recherches sur la légende arthurienne* (Paris, 1965); R. W. Barber, *Arthur of Albion. An Introduction to the Arthurian Literature and Legends in England* (Londra, 1961). Ayrıca bkz. *Lumière du Graal* derleme toplu eser ("Cahiers du Sud," 1951, özellikle J. Vendryès'in makalesi: "Le Graal dans le cycle breton," s. 73 vd) ve Uluslararası Kollokyum çalışmaları: *Les Romans du Graal aux XII$^{e}$ et XIII$^{e}$ siècles* (Paris, 1956; CNRS yayını).

Arthur romanslarındaki erginleme unsurları için bkz. M. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*, s. 264 vd; ayrıca krş. Antoinette Fiers-Monnier, *Initiation und Wandlung. Zur Geschichte des altfranzösischen Romans im XII. Jahrhundert* (Studiorum Romanorum, c. V, Bern, 1951).

*Parzival*'deki Doğulu unsurlar hakkında, Bkz. Hermann Goetz, "Der Orient der Kreuzzüge in Wolframs *Parzival*," *Archiv für Kulturgeschichte*, II, s. 1-42. Ayrıca krş. Helen Adolf'un geniş bilgiler içeren ve fikir verici eseri: *Visio Pacis: Holy City and Grail* (Pennsylvania State University

Press, 1960; mükemmel belge külliyatı, s. 179-207).

Wolfram von Eschenbach'ın *Parzival*'i üzerindeki Hermesçi etkiler hakkında bkz. H. ve R. Kahane, *The Krater and the Grail. Hermetic Sources of the Parzival* (Urbana, 1965); H. Corbin de *En Islam iranien*, II (1971), s. 143-154'te bu yorumu kabul etmiştir. Gizemli üç kişiliğin etimolojisi anlamlıdır: Kiot çok kültürlü bir insan olan Kont Guillaume de Tudèle olabilir; Flegetanis XII. yüzyıla ait Kabalacı bir eserin adına, *Felekat Sani*, "İkinci Gök" gönderme yapıyor gibidir; bu başlık bir filozof ismi olarak yorumlanmıştır (H. Kolb, aktaran Goetz, s. 2 vd); Trevrizent ise, Henry ve Renée Kahane'ye göre, *Trible Escient*'ten (üç kat bilgelik), yani Hermes Trismegistus'tan türetilmiştir (krş. *The Krater and the Grail*, s. 59 vd). Ayrıca bkz. Paulette Duval, *La Pensée alchimique et le conte du Graal* (Paris, 1979).

Şövalyelik ile mitsel-rituel Kutsal Kâse senaryosu arasındaki ilişkiler hakkında bkz. J. Frappier, "Le Graal et la Chevalerie," *Romania*, 75, 1954, s. 165-210.

İran'la benzerlikler hakkında bkz. Sir Jahangir C. Coyajee, "The Legend of the Holy Grail: Its Iranian and Indian Analogous" (*Journal of the K. R. Cama Oriental Institute*, Bombay, 1939, s. 37-126), "The Round Table of King Kai Khusraun," *a.g.y.*, s. 127-194; H. Corbin, *En Islam iranien*, c. II, s. 155-188.

**§ 271.** Fiore'li Gioachino'nun dipnot 70'te belirtilen üç eserine, Ernesto Buonaiuti'nin yayıma hazırladığı *Tractatus super Quatuor Evangelia*'yı (Roma, 1930) ve L. Tondelli tarafından yayıma hazırlanan *Liber Figurarum*'u da (*Il Libro delle Figure dell'Abate Gioachino da Fiore*, 2. baskı, Torino, 1954) eklemek gerekir. Bu eser hakkında ayrıca bkz. Marjorie Reeves ve Betarice Hirsch-Reich, *The Figurae of Joachim of Fiore* (Oxford, 1972). Gioachino sonrası yazılar Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages: A Study in Joachimism* (Oxford, 1969), s. 512-518, 541-542'de kayıtlıdır. Gioachino'nun çevrilmiş ve yorumlanmış metinlerinden bir seçki için bkz. B. McGinn, *Apocalyptic Spirituality* (New York, 1979), s. 97-148, 289-97.

Fiore'li Gioachino hakkında, özellikle bkz. H. Grundmann, *Studien über Joachim von Floris* (Leipzig, 1927); aynı yazar, *Neue Forschungen über Joachim von Floris* (Freiburg i.B., 1950); aynı yazar, "Zur Biographie Joachims von Fiore und Rainers von Ponza" (*Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, 16, 1960, s. 437-546); E. Buonaiuti, *Gioacchino da Fiore* (Napoli, 1960); Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy*; H. Mottu, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore* (Neuchâtel ve Paris, 1977); Bernard McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages* (New York, 1979), s. 126-141, 313-318. McGinn, Gioachino ve Gioachinoculuk hakkındaki son araştırmalarla ilgili mükemmel bir eleştirel değerlendirme yapmıştır: "Apocalypticism in the Middle Ages: An Historiographical Approach," *Mediaeval Studien*, XXXVII, 1975, s. 252-286.

Corazzo evi hakkında bkz. F. Russo, *Gioacchino da Fiore e le fondazioni florensi in Calabria* (Napoli, 1958).

Gioachino simgeciliğinin Kitabı Mukaddes'teki kökleri hakkında bkz. B. McGinn, "Symbolism in the Thought of Joachim of Fiore," *Prophecy and Millerianism: Essays in Honour of Marjorie Reeves* içinde (Londra, 1980), s. 143-164.

# XXXV. BÖLÜM

# KELÂM VE TASAVVUF



**272. Sünni Kelâmın Temelleri—** Daha önce gördüğümüz gibi (§ 265), Sünnilerle (sünnete bağlılar) Şiîler (ilk "gerçek" halife olarak Ali'yi kabul edenler) arasındaki kopuşun ardından, ümmetin birliği yok olmuştu. Ayrıca "çok erken bir dönemden başlayarak, [İslam] şaşırtıcı bir mezhep ya da fıkıh okulu bolluğuyla bölündü. Bunlar çoğunlukla birbirleriyle mücadele ettiler, hatta kimi zaman karşılıklı olarak birbirlerini suçladılar; çünkü her biri vahyedilmiş hakikate yalnızca kendisinin sahip olduğunu ileri sürüyordu. Bunların pek çoğu tarih içinde kayboldu ve hâlâ yeni yok oluşlar beklenebilir; ama pek çoğu da (genellikle de en eskileri) günümüze dek dikkat çekici bir canlılıkla süregeldi ve atalarının miras bıraktığı inançlar ve düşünceleri payını yeni katkılarla zenginleştirmeyi sürdürmeye kararlı bir biçimde ayakta kaldı."[1]

Sünnilik, Müslümanlar arasındaki ana eğilimi temsil etmiştir ve hâlâ da temsil etmeyi sürdürmektedir. Öncelikle Kuran'ın ve hadislerin metinlere sıkı sıkıya bağlı yorumuna verdiği önem ve şeriatın başat rolü, Sünniliğin ayırt edici nitelikleridir. Ama şeriatın alanı, Batılı türde hukuk sistemlerininkinden daha geniştir. Müminin yalnızca ümmet ve devletle ilişkilerini düzenlemekle kalmaz, Allah'la ve kendi vicdanıyla olan ilişkilerini de belirler. Diğer yandan şeriat, Muhammed'e vahyedildiği biçimiyle ilahi iradenin ifadesini temsil eder. Aslında Sünnilik açısından, şeriat ve ilahiyat birbirini destekler. Kaynakları şunlardır: Kuran'ın tefsiri; Peygamberin davranışlarına ve sözlerine dayanan sünnet; Peygamberin sahabesinin ve onların mirasçılarının tanıklıklarının genel mutabakatı olan icmâ; Kuran'ın ve sünnetin söz etmediği şeyler konusunda başvurulan içtihattır. Ancak bazı yazarlar benzeştirme yoluyla mantık yürütmeyi (*kıyâs*) şeriatın kaynakları arasında sayıp, içtihatı da bu mantık yürütmenin gerçekleştirilme yöntemi olarak kabul ederler.

Konumuz açısından Sünni cemaat tarafından şerî kabul edilen dört fıkıh okulunu incelemeye gerek yok.[2] Tüm mezhepler "söz, söylem" anlamına gelen, ama sonunda

---

[1] Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, s. V-VI.

[2] Dört mezhep şunlardır: Hanefî, Malikî, Şafî ve Hanbelî. Toufic Fahd, *L'Islam et les sectes*

ilahiyatı ifade etmek için kullanılmaya başlanan Arapça bir terim olan *kelâm* adıyla bilinen akli yöntemi kullanmışlardır.[3] En eski kelâmcılar, Hicrî II. yüzyılın ilk yarısında Basra'da örgütlenen düşünürler grubu olan Mu'teziledir. Öğretileri hızla ağır basmış; hatta bir süre Sünni İslamın resmi ilahiyatı olmuştr. Mu'tezilenin beş temel savı içinde en önemlileri ilk ikisidir: 1) Tevhid: "Allah tektir, hiçbir şey ona benzemez; O ne cisimdir, ne birey, ne cevherdir ne de arâz. O zamanın ötesindedir. Hiçbir mekânda veya varlıkta barınamaz; mahlukâtın hiçbir sıfatı ya da vasfıyla nitelendirilemez. O ne şartlara bağlıdır ne belirlenmiştir, ne doğurandır ne de doğurulan.... Dünyayı önceden var olan hiçbir ilkörneğe ve hiçbir yardımcıya dayanmadan yaratmıştır."[4] Bununla bağıntılı olarak Mu'tezile ilahi sıfatları yadsır ve Kuran'ın yaratılmış olduğunu savunur; 2) İnsanı eylemlerinden sorumlu kılan hür iradeyi beraberinde getiren ilahi adalet.

Son üç sav ise özellikle bireysel ahlak ve ümmetin siyasal örgütlenmesi sorunlarını ele alır.

Belli bir anda, Halife Me'mûn'un –tamamen Mu'tezileyi benimseyip onu devlet öğretisi olarak ilan etmişti– başa geçmesinden sonra, Sünni cemaat çok ağır bir kriz yaşadı. Ümmetin birliğini el-Eş'arî kurtardı (260/873-324/935).[5] El-Eş'arî 40 yaşına kadar Mu'tezile öğretisinin peşinden gitmekle birlikte, Basra Ulu Camii'nde bu öğretiden ayrıldığını halka açıkladı ve ömrünün geri kalanını Sünniliğin içinde çatışan farklı eğilimleri uzlaştırmaya adadı. Lafza bağlı kalanlara (ehl-i hadis) karşı, el-Eş'arî akli ispatın değerini kabul eder, ama Mu'tezilenin vaaz ettiği biçimiyle aklın mutlak üstünlüğünü de eleştirir. Kuran'a göre, *gayb* (görülemeyen, duyu üstü, sır) inancı dinsel yaşam açısından vazgeçilmezdir. Ama *gayb*, akli ispatı aşar. El-

---

*islamiques*, s. 31 vd'da bu mezheplerin kurucuları ve en tanınmış temsilcileri hakkında kısa bir tanıtım yapılmıştır.

[3] Bkz. özellikle H. A. Wolfson'un anıtsal eseri, *Philosophy of the Kalâm*. "Kelâm eden" anlamına gelen *mütekellim* sözcüğünün, "*kelâm* ilmıyle uğraşanlar," "ilahiyatçılar" anlamındaki *mütekellimûn* terimini doğurduğunu da hatırlatalım. Fârâbi veya İbn Rüşd gibi bazı filozoflara göre, "*Mütekellimûn*, kanıtlanmış veya kanıtlanabilir bir hakikate bağlanmaktan çok, diyalektik (cedelci) ilahiyatlarının tüm kaynaklarını kullanarak geleneksel dinsel amentülerinin tüm maddelerini desteklemeye önem veren din savunucularıdır" (Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 152-153 (Türkçe baskısı için bkz. *İslâm Felsefesi Tarihi. Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, çev. Hüseyin Hatemi, İletişim, 2. baskı, 1994, s. 206 –yn)).

[4] El-Eş'arî, Fr. çev. Corbin, *a.g.y.*, s. 158. Bkz. H. A. Wolfson'un açıklaması, *Philosophy of he Kalâm*, s. 129 vd; ayrıca krş. H. Laoust, *Les Schismes, mu'tazilisme, mu'tazilite* dizin maddeleri.

[5] Bkz. Wolfson, *a.g.y.*, s. 248 vd vs; Laoust, s. 127 vd, 177 vd, 200 vd.

Eş'arî yine Mu'tezileye karşı Allah'ın Kuran'da zikredilen isim ve sıfatlarına bunun "nasıl olduğunu kendine hiç sormadan" sahip olduğunu savunur; el-Eş'arî, "imanla aklı hiç araya girmeden yüz yüze bırakır." Aynı şekilde Kuran, ezeli ve ebedi Allah kelâmı olarak yaratılmıştır vardır ve "zaman içinde tezahür eden insan tebliği"ne benzemez.[6]

Mu'tezile ve lafza bağlı kalanlar tarafından yöneltilen eleştiriler eksik olmasa da, Eş'arî okulu yüzyıllarca Sünni İslama egemen oldu. En önemli katkıları arasında yer alan, akılla iman arasındaki ilişkileri derinlemesine çözümlemesi üzerinde ayrıca durmaya değer. Aynı manevi gerçeklik hem iman hem de akıl yoluyla algılanabilir; "yine de her ayrı durumda koşulları öylesine farklı bir algılama tarzı söz konusudur ki, bunlar birbiriyle karıştırılamayacağı gibi, diğerini ikâme de edemez; birini tutup diğerinden vazgeçmek de mümkün değildir."[7] Corbin, "bununla birlikte" diye bağlar konuyu, "aynı anda hem Mu'tezileye hem de lafza bağlı kalanlara karşı çıkan Eş'arîlik aslında onların sahasında kalmaktadır."[8] Ve bu sahada zâhiri anlamdan bâtıni anlama geçerek Vahyin manevi yorumunu geliştirmek güç olacaktır.

**273. Şiîlik ve Bâtıni Yorum**— İslam, Musevilik ve Hıristiyanlık gibi, "Ehl-i Kitap bir din"dir. Allah, İlahi kelâmı Peygambere tebliğ eden habercisi Cebrail aracılığıyla, Kuran'da kendini ifşa etmiştir. Şer'î ve toplumsal açıdan "İslamın beş şartı" (krş. § 264) dinsel yaşamın özünü oluşturur. Bununla birlikte Müslümanın ideali Kuran'ın "hakiki" manasını, ontolojik nitelikteki hakikati kavramaktır. Peygamberler, özellikle de son peygamber Muhammed kendilerine vahyedilmiş metinlerde şerîatı tebliğ etmişlerdir. Ama metinler, ilk göze çarpan zâhiri yorumdan başlamak kaydıyla, çok çeşitli biçimlerde yorumlanabilirler. Muhammed'in damadı ve ilk imam Ali'ye göre, "Kuran'ın hiçbir ayeti yoktur ki dört anlamı bulunmasın: zâhiri anlam, bâtıni anlam, *hadd* (sınır), *muttala'* (ilahi tasarı). Zâhiri yön dil ile ikrar içindir; bâtıni yön kalple idrak içindir; *hadd* caiz olanla olmayanı ayıranı belirtir; *muttala'* ise Allah'ın her ayet ile insanın içinde gerçekleştirmeyi hedeflediğidir."[9] Bu anlayış

---

[6] Corbin, *a.g.y.*, s. 165 vd (s. 221-224).

[7] Corbin, *a.g.y.*, s. 177 (s. 233). Ayrıca bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 91 vd; Wolfson, *a.g.y.*, s. 526 vd.

[8] Corbin, s. 177. "Eş'arîlik bu kadar çok saldırıya ve eleştiriye karşın ayakta kalabilmişse, Sünni İslam bilincinin kendini bu akımda bulduğunu kabul etmek gerekir" (s. 178 (s. 234)).

[9] Fr. çev. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 30 (s. 33). Krş. ortaçağ Hıristiyan teolojisindeki dört anlam kuramı (lafzî, alegorik, ahlaki ve analojik (Bu açıklama Corbin'in

Şiîliğe özgüdür, ama birçok mutasavvıf ve kelâmcı tarafından paylaşılmaktadır. İranlı büyük filozof Nâsır-ı Hüsrev'in (V./XI. yüzyıl) yazdığı gibi: "Şerîat Hakikat'in zâhiri yönü, Hakikat ise Şerîat'ın bâtıni yönüdür ... Şerîat, *misâl*'dir (simge); Hakikat, *memsûl*'dür (simgelenen)."[10]

Hakikat, kendisini müminlerce anlaşılır kılacak mürşitleri gerektirir. Şiîlere göre mürşitler, tam anlamıyla ruhani rehberler, İmamlardır.[11] Nitekim Kuran'ın en eski manevi tefsirlerinden biri, İmamların müritlerine verdiği bâtıni öğretide bulunur. Büyük bir sadakatle aktarılan bu öğreti etkileyici bir müdevvenât oluşturur (Meclisî baskısında yirmialtı varak cilt). İmamların ve Şiî yazarların tefsir yöntemi iki anahtar kavramın tamamlayıcılığı üzerine kurulmuştur: *tenzil* ve *te'vil*. Birinci terim şerîatı, Cebrail'in aracılığıyla üst dünyadan inen vahyin lafzını ifade eder. *Te'vil* ise aksine *kökene döndürür*, yani kutsal metnin gerçek ve asıl anlamını ortaya çıkarır. Bir İsmailî metne göre (krş. § 274) te'vil, "bir şeyi kökenine ulaştırmaktır. Te'vil eden kişi, söyleneni zâhiri anlamından *çıkartıp, hakikatine döndüren* kişidir."[12]

Ehl-i Sünnetin görüşlerinin aksine Şiîler Muhammed'den sonra yeni bir devrin, *velayet* ("dostluk, himaye") devrinin başladığını kabul ederler. Allah'ın "dostluğu," Kuran'ın ve sünnetin gizli anlamlarını peygamberlere ve İmamlara ifşa eder, dolayısıyla onların, müminleri ilahi sırlara irşad etmesini mümkün kılar. "Şiîlik bu yönüyle İslamın *gnosis*'idir. O halde velayet devri, Peygamberin yerini alan İmamın, yani zâhirin yerini alan bâtının, şerîatın yerini alan hakikatin devridir."[13] Aslında ilk İmamlar bâtını zâhirden ayırmadan, şerîat ile hakikat arasındaki dengeyi sürdürmek istiyorlardı. Ama koşullar bu dengeyi, dolayısıyla Şiîliğin birliğini korumalarını engelledi.

Bu hareketin oldukça dramatik tarihini kısaca hatırlatalım. Emevi halifelerin siyasal baskılarının ve müçtehitlerin muhalefetinin dışında, Şiîlik birçok ayrılık ve

---

adı geçen eserinden alınmış, ancak burada "analoji" değil "anagogia" denmekte, dolayısıyla anagojik (mistik) denmesi gerekiyordu, krş. Türkçe baskı s. 27 –yn]).

10 Çev. Corbin, *a.g.y.*, s. 17 {s. 29}. Doğrudan Peygambere dayandığı kabul edilen bir hadise göre, "Kuran'ın hem bir dış görünüşü hem de gizli bir derinliği, bir zâhiri anlamı ve bir bâtıni anlamı vardır; bu bâtıni anlam da başka bir bâtıni anlamı içerir," bu böylece yedi bâtıni anlama dek uzanır; krş. Corbin, s. 21 {s. 35}.

11 Arapça *İmam* teriminin başlangıçta namazı yöneten kişiyi ifade ettiğini hatırlatalım. Şiîlerde ise İmam, ruhani önder rolünün dışında, en yüksek siyasal-dinsel makamı temsil eder.

12 *Kelâm-ı Pir*, çev. Corbin, *a.g.y.*, s. 27 {s. 45}.

13 Corbin, *a.g.y.*, s. 46 {s. 69}.

mezhep yaratan kendi iç bölünmelerinden de çok çekti. Dinsel önder İmam, yani doğrudan Ali'nin soyundan gelen biri olduğu için, altıncı İmam Caferü's-Sâdık ölünce (ö. 148/765) bir kriz patlak verdi. Onun oğlu İsmail –babası tarafından seçilmişti– genç yaşta öldü. Müminlerin bir bölümü İsmail'in oğlu olan ve yedinci İmam olarak kabul ettikleri Muhammed ibn İsmail'in tarafını tuttular; bunlara İsmailiyye veya Seb'iyye (Yedi İmamcılar) dendi. Diğer müminler yedinci imam olarak İsmail'in kardeşi olan ve yine Cafer tarafından seçilmiş Mûsâ Kâzım'ı benimsediler. Onun soyu 260/874'te, beş yaşındayken, kendinden önce İmam olan genç yaştaki babasının (Hasen-i Askerî) öldüğü gün esrarengiz bir şekilde kaybolan onikinci İmam Muhammed Mehdi'ye kadar sürdü.[14] Bunlar Oniki İmam Şiîleridir veya İmamiye adı verilen koldur ve en kalabalık Şiî grubudur. 7 ve 12 sayıları ise, bu iki Şiî kolundan teozoflar tarafından bol bol yorumlanmıştır.[15]

Şer'î açıdan Sünni ortodoksluğuyla en önemli farklılıkları şunlardır: 1) Geçici evlilik sözleşmesi (müt'a); 2) Baskı dönemlerinin bir izi olarak dinsel görüşlerini gizleme izni (takiyye). Şiîliğin iki kolunun özellikle kelâm düzleminde getirdikleri yenilikler açıkça bellidir. Bâtıniliğin ve irfanın önemini görmüştük. Bazı Sünni kelâmcılara ve Batılı yazarlara göre, İmamların gizli öğretisi sayesinde birçok yabancı kavram (özellikle Gnostik ve İranî kavramlar) Şiî İslam içine sızabilmiştir; örneğin birbirini izleyen aşamalar halinde gelişen ilahi südur ve imamların da bu sürece dahil olması; tenâsüh; bazı kozmolojik ve antropolojik kuramlar vb. Bununla birlikte benzer görüngülere tasavvufta (§ 275), Kabalada (§ 289) ve Hıristiyanlık tarihinde de rastlandığını hatırlatalım. Tüm bu örneklerde öne çıkartılması gereken şey olgunun kendisi, yani yabancı ruhani düşünce ve yöntemlerin alınması değil, bunların kendilerini özümseyen sistemler tarafından yeniden yorumlanma ve eklemlenme süreçleridir.

Ayrıca İmamın konumu da, özellikle de bazı Şiîler İmamlarını Peygamberle kıyaslayınca, Sünni çoğunluğun eleştirilerine yol açmıştır. Daha yukarıda (s. § 259,

---

[14] Onikinci imamın kaybolması ve bunun (özellikle ruhani nitelikteki) sonuçları hakkında bkz. Henry Corbin, *En Islam iranien*, c. IV, s. 303-389. Bu kayboluş on yıl sürecek "küçük gaiblik"in (*gaybetü'l-sugrâ*) başlangıcına işaret eder; bu sürede gaib İmam birçok kez habercileri aracılığıyla iletişim kurar. Halefini belirlemediği için 329/940'ta Büyük Gaiblik (*gaybetü'l-kübra*) veya onikinci İmamın gizli tarihi başlar.

[15] İsimlerini beşinci imam Zeyd'den (ö. 724) alan üçüncü bir kol olan, Zeydîye'yi de belirtmek gerekir. Sayıları daha azdır ve Sünniliğe daha yakındırlar; nitekim onlar, özellikle İsmaililerin yaptığı gibi, İmamların doğaüstü güçleri olduğuna inanmazlar (krş. § 274).

dipnot 2), Muhammed'in yaşamöyküsünün başına gelen kaçınılmaz mitolojileştirmeden birkaç örnek vermiştik. Bunlar kolaylıkla çoğaltılabilir. Mesela babasının başından bir nur saçılıyordu (Muhammed'in azametinin nuruna bir gönderme); Muhammed, Allah'la insanlar arasında aracı olmuş insan-ı kâmildi. Bir hadis Allah'ın ona şöyle dediğini nakleder: "Sen olmasaydın, âlemleri yaratmazdım!" Birçok tasavvufi tarikat açısından müridin nihai hedefinin Peygamberle birleşmek olduğunu da ekleyelim.

Ama Sünnilere göre İmam, Muhammed'le aynı düzeye konamazdı. Sünniler de Ali'nin kusursuzluğunu ve soyluluğunu kabul ediyor, ama onun ve ailesinin dışında hiçbir meşru halife olmadığı düşüncesini yadsıyorlardı. Sünniler özellikle de İmamın Allah'tan vahiy aldığı, hatta Allah'ın bir zuhuru olduğu düşüncesini inkâr ediyorlardı.[16] Gerçekten de Şiiler, Ali'de ve onun soyundan gelenlerde ilahi Nur'dan –ya da bazılarına göre ilahi cevherden– bir parça bulunduğunu kabul ediyor, ama Allah'ın onlarda bedenlendiği fikrine pek itibar etmiyorlardı. Daha doğru bir ifadeyle, İmamın bir epifani (ilahi tecelli), bir teofani (ilahi mazhar) olduğu söylenebilir (bazı mutasavvıflarda da benzer bir inanç görülür, ama bu İmam'la ilişkilendirilmez; krş. § 276). Sonuç olarak gerek Oniki İmam Şiileri, gerekse İsmaililer için, İmam Allah'la müminler arasındaki aracıdır. Peygamberi ikâme etmez, ama onun eserini tamamlar ve saygınlığını paylaşır. Bu gözü pek ve özgün bir anlayıştır, çünkü dinsel yaşamın gelecek ufkunu açık bırakır. Velayet, "Allah'ın dostluğu" sayesinde, İmam İslam maneviyatının henüz el atılmamış boyutlarını keşfedip, müritlerine açıklayabilir.

**274. İsmaililik ve İmamın Yüceltilmesi; Büyük Diriliş; Mehdi—** İsmaililiği yeni yeni ve özellikle de W. Ivanow'un çalışmaları sayesinde tanımaya başlıyoruz. İlk dönemden çok az metin kalmıştır. Gelenek, İmam İsmail'in ölümünden sonra, üç gizli (mestur) imam vasıtasıyla devam etti. 487/1094'te İsmaili cemaati iki kola ayrıldı: Merkezleri Alamut kalesi (Hazar Denizi'nin güneybatısındaki dağlarda) olan "doğulular" (yani İranlılar) ve Mısır'la Yemen'de yaşayan "batılılar." Bu eserin çerçevesi İsmaili kozmolojisi, antropolojisi ve eskatolojisinin karmaşık bütünü hakkında kısa da olsa bir çözümleme yapma olanağı tanımıyor.[17] Yalnızca, İsmaili ya-

[16] İsmaililik tarafından dışlanmış olan Suriye Nusayrîleri Ali'yi Peygamberden üstün görüyorlardı; hatta bazıları onu tanrılaştırdı. Ama bu anlayış Şiilerce reddedildi.

[17] Ezeli İlke'den veya Örgütleyici'den (Mübdi'), Sırrü'l-Esrar'dan, Akl-ı Evvel'den ve Manevi

zarlara göre İmamın bedeninin etten bir beden olmadığını belirtelim; tıpkı Zerdüşt'ünki gibi (krş. § 101) onun da bedeni ebeveynlerinin yuttuğu ilahi kökenli bir çiy damlasının ürünüdür. İsmailî irfanı, İmam'ın tanrısallığından (*lâhut*) söz ederken, onu tamamen ruhani nitelikte bir tapınak olan "Nur Tapınağı"nın (Heykel-i Nurânî) dayanağına dönüştüren "manevi doğuşu"nu (*vilâdet-i ruhâniye*) kasteder. "Onun İmameti, lahutiyeti müritlerinin nurani suretlerinden meydana gelen bu *corpus mysticum*'dur (*sırr-ı küll*)."[18]

Alamut'un reform geçirmiş İsmailîlik öğretisi daha da cüretkârdır.[19] 17 Ramazan 559'da (8 Nisan 1164), İmam müritlerinin önünde Büyük Kıyamet (*Kıyametü'l-Kıyamet*) gününün geldiğini açıkladı. "Bu açıklama, her türlü yasacı ruhtan, şeriata her türlü kulluktan kurtulmuş, saf bir manevi İslamın, kişisel bir dinin yükselişini ifade ediyordu; çünkü bu anlayış, Peygambere inen vahiylerin manevi anlamını keşfetme ve yeniden canlandırma olanağı veriyordu."[20] Moğolların Alamut kalesini ele geçirip yıkması harekete son vermedi; bu manevi İslam, tarikatlar içinde kılık değiştirerek sürdü.

Reform geçirmiş İsmailîliğe göre, İmam kişiliği Peygamberden üstündür. "Oniki İmam Şiîliğinin eskatolojik bir perspektifin son noktası olarak düşündüğü olguyu, Alamut İsmailîliği Ruh'un her türlü kulluğa karşı ayaklanması olan eskatolojiyi çabuklaştırarak 'şimdiki zaman'da gerçekleştirir."[21] İmam, insan-ı kâmil veya "Allah'ın Yüzü" (*Vechullah*, *Çehre-i Hodâ*) olduğuna göre, İmam hakkındaki bilgi "insanın Allah hakkında edinmesi mümkün olan tek bilgidir." Corbin'e göre şu cümlelerde konuşan ezeli ve ebedi İmam'dır: "Peygamberler gelir geçer. Biz ise, Ebedi Erleriz." "Erenler (Ricalullah) Allah'ın kendisi değildir; ama Allah'tan da ayrı

---

Âdem'den başlayan bir Varlık silsilesinden, Corbin'in sözleriyle "biri ötekini simgeleyen" (s. 176) iki hiyerarşiden –göksel ve yersel– söz edilir vb; krş. H. Corbin, *Histoire*, s. 110-136, bizim kaynakçamızda (§ 274) sayılan çalışmaları özetlemektedir. H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, s. 140 vd, 184 vd'da İsmailîliğin tarihi anlatılmıştır.

[18] Corbin, *a.g.y.*, s. 134 (s. 183).

[19] Alamut kalesi ve reform geçirmiş İsmailîlik Batıda "*Assassins*" (Katiller) terimi etrafında (Sylvestre de Sacy'ye göre bu kelime *haşhâşîn*'den türetilmiştir; çünkü müritlerin haşiş (afyon) yuttuğu varsayılıyordu) bir folklor külliyatının doğmasına yol açmıştır. Bu efsaneler hakkında bkz. L. Olschki, *Marco Polo's Asia*, s. 368 vd ve kaynakçada (§ 274) belirttiğimiz diğer eserler.

[20] Corbin, *a.g.y.*, s. 139 (188).

[21] Corbin, *a.g.y.*, s. 142 (192).

değildirler."[22] Dolayısıyla, "bir ontolojiyi mümkün kılan bir ilahi mazhar olarak ezeli ve ebedi İmamdır yalnızca: O *tek* zâhir olduğu için, bu niteliğiyle *varlık*'tır. O, mutlak Kişi, ezeli ve ebedi ilahi Yüz, Allah'ın yüce İsmi olan ilahi Sıfat'tır. Yeryüzü suretinde Yüce Söz'ün (*Kelime-i A'lâ*) tecellisidir, Vaktin hakikat Kapısı, Allah'ın Yüzü'nün mazharı olan ezeli ve ebedi İnsan'ın tezahürüdür."[23]

İnsanda kendini bilmenin önce İmam'ı bilmeyi gerektirdiği inancı da anlamlıdır (haliyle manevi bir bilmeden; gözle görülmez, duyularla algılanmaz gizli (mestur) İmam'la *mundus imaginalis*'te (*âlem-i misal*) "karşılaşmak"tan söz edilmektedir). Bir İsmailî metninde şöyle denir: "İmam'ını bilmeden ölen cahillerin ölümüyle ölür." Corbin haklı olarak şu satırları İsmailî felsefesinin belki de en üstün mesajı olarak değerlendirmektedir: "İmam dedi ki: Ben beni aradıkları her yerde, dağda, ovada ve çölde dostlarımla birlikteyim. Özümü, yani kendim hakkındaki marifet sırrını ifşa ettiğim kişi artık fiziksel yakınlığa ihtiyaç duymaz. İşte Büyük Kıyamet budur."[24]

Gaib İmam, İsmaililerin ve diğer Şiî kollarının mistik yaşantılarında belirleyici bir rol oynamıştır. Mürşitlerin mübarekliğine, hatta "ilahiliği"ne ilişkin anlayışlara başka dinsel geleneklerde de rastlandığını ekleyelim (Hindistan, ortaçağ Hıristiyanlığı, Hasidilik).

Masalsı gizli İmam imgesinin birçok kez eskatolojik Mehdi, tam karşılığıyla "Rehber" (yani "Allah'ın rehberlik ettiği kişi") mitiyle birleştirildiğini de belirtmekte yarar var. Bu terime Kuran'da rastlanmaz ve birçok Sünni yazar onu tarihsel kişilikler için kullanmıştır.[25] Bununla birlikte imgelemi asıl sarsan onun eskatolojik saygınlığıdır. Bazılarına göre Mehdi, İsa'ydı, ama kelâmcıların çoğu onun Peygamberin ailesinin soyundan olduğunu ileri sürer. Sünnilere göre Mehdi, evrensel yenilenmeyi başlatmasına karşın, Şiîlerin iddia ettiği gibi yanılmaz bir rehber değildir; Şiîler ise Mehdi'yi onikinci imamla özdeşleştirmiştir.

Mehdi'nin gaibliği ve ahir zamanda yeniden zuhur etmesi halk dindarlığında ve binyılcı krizlerde hatırı sayılır roller oynamıştır. Belli bir mezhebe göre (Keysânîy-

[22] *A.g.y.*, s. 144 (194-195).

[23] A.g.y., s. 144-145 (s. 195).

[24] *A.g.y.*, s. 149 (s. 200).

[25] Bkz. D. B. Macdonald'ın *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. 310'da kaleme aldığı ilgili madde içinde sayılan kaynaklar. Mehdi figürüne ilişkin efsane ve inançlar hakkındaki en yetkin ve ayrıntılı sunumlar arasında, krş. İbn Khaldûn, *The Muqaddimah* (çev. Rosenthal), c. II, s. 156-206.

ye), Mehdi, Ali'nin Fatma'dan değil de, başka bir eşinden olan oğlu Muhammed ibn el-Hanefiye olacaktır. Hâlâ hayatta olmasına karşın, Radvâ Dağı'ndaki mezarında yatmaktadır; ona inananlar ise oradan dönüşünü beklemektedirler. Tüm geleneklerde olduğu gibi, ahir zamanın yaklaşması insanların derinlemesine yozlaşması ve özel işaretlerle fark edilir: Kâbe yok olacak, Kuran nüshaları bembeyaz sayfalara dönüşecek, Allah'ın adını ağzına alan öldürülecektir vb. Mehdinin zuhuru Müslümanlar için o zamana dek yeryüzünde görülmemiş bir adalet ve refah çağını başlatacaktır. Mehdi'nin hükümdarlığı beş, yedi veya dokuz yıl sürecektir. Felaketlerin yaşandığı çağlarda Mehdi'nin zuhur etmesi beklentisi doğal olarak doruğa çıkar. Birçok siyasal önder Mehdi olduğunu ilan ederek iktidarı ele geçirmeye çalışmış, birçok kez de gerçekten ele geçirmiştir).[26]

**275. Tasavvuf, Bâtınilik ve Mistik Deneyimler—** Tasavvuf, İslamın en bilinen mistik boyutunu ve İslam bâtıniliğinin en önemi geleneklerinden birini temsil eder. Arapça *sûfi* kelimesinin etimolojisi, "yün" anlamındaki *sûf*'tan türemiş gibidir; bu, sûfilerin giydiği yün hırkaya bir göndermedir. Bu kelime III. (IX.) yüzyılın sonundan itibaren yaygın olarak kullanılmıştır. Rivayete göre, tasavvufun manevi ataları Muhammed'in ashâbı arasında bulunuyordu; örneğin Peygamberin evinde yaşayan ve hem manevi evlatlığın hem de tasavvufi biatın örneği haline gelen İranlı berber Selman-ı Fârisî ve Muhammed'in dindarlığını övdüğü Veysel Karani bunlardandı.[27] Züht eğilimlerinin kökeni çok iyi bilinmese de,[28] Emeviler döneminde belirginleştiği anlaşılmaktadır. Gerçekten de o dönemde müminlerin büyük bir bölümü, imparatorluğu genişletmekten başka bir işle uğraşmayan halifelerin dinsel kayıtsızlığı karşısında hayal kırıklığı içindeydi.[29]

İlk zahit-mistik, dindarlığı ve sürekli Hesap Günü düşüncesinden kaynaklanan derin hüznüyle meşhur olan Hasan-ı Basrî'dir (ö. 110/728). Bir diğer zahit, İbrahim bin Edhem, zühdün üç aşamasını tanımlamasıyla isim yapmıştır: 1) Dünyadan vaz-

---

[26] Krş. örneğin Lord Kitchener'in 1885'te mağlup ettiği Sudan Mehdisi.

[27] Bkz. L. Massignon, "Salman Pâk et les prémices de l'Islam iranien;" Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 43 vd (çev. Ergun Kocabıyık, Kabacı, 2001).

[28] Hicri III. yüzyılda sûfilerin çoğu evliydi; iki yıl sonra evliler sadece bir azınlıktı.

[29] Daha geç bir dönemde sûfilerin çoğu "yönetim"i "kötlük"le özdeşleştirmiştir; krş. A. Schimmel, *a.g.y.*, s. 45. Hıristiyan manastır keşişliğinin etkilerini de hesaba katmak gerekir; krş. Marijan Molé, *Les mystiques musulmans*, s. 8 vd.

geçmek (terk-i dünya); 2) Dünyayı terk etmenin getirdiği mutluluktan vazgeçmek (terk-i ukbâ); 3) Dünyanın önemsizliğinin bilincine öylesine varmak ki, artık ona başını çevirip bakmamak (terk-i terk).[30] Efendisinin azad ettiği bir köle olan Râbîa (ö. 185/801), Allah'a duyulan karşılıksız ve mutlak aşkı (*hubbü'l-gayr*) tasavvufa sokar. Âşık, ne cenneti ne de cehennemi düşünmelidir. Sûfîlerin arasında ilk olarak Râbîa, Allah'ın kıskançlığından söz eder. "Ey Umudum, Huzurum, Mutluluğum; senden başkasını bu gönül nasıl sevsin!"[31] Gece namazı (teheccüd) Râbî'a için Allah'la uzun ve aşk dolu bir sohbete dönüşür.[32] Bununla birlikte en son araştırmaların da gösterdiği gibi,[33] tasavvufun başlangıç döneminin büyük pirlerinden altıncı İmam Caferü's-Sâdık (ö. 148/765), mistik deneyimi zaten ilahi aşk açısından tanımlamıştı ("insanı tümüyle yakıp kavuran ilahi bir ateş"). Bu da Şiîlikle tasavvufun ilk aşaması arasındaki uyumu gösterir.

Gerçekten de Şiîliğe özgü İslamın bâtını boyutu sünnetle önce tasavvuf yoluyla özdeşleştirildi. İbn Haldun'a göre, "sûfîler Şiîliğin kuramlarıyla doluydu." Aynı şekilde Şiîler de öğretilerini tasavvufun esin kaynağı ve çıkışı olarak kabul ediyorlardı.[34]

Her ne olursa olsun, mistik deneyimler ve teozofik irfani öğretiler ehl-i sünnet içinde kendilerine güçlükle yer bulabiliyordu. Müslümanlar Allah'la, manevi aşkın doğurduğu yakın bir ilişkiyi düşünemiyordu. Kendini Allah'a bırakmak, şeriata uymak ve Kuran'ın öğretilerini sünnetle tamamlamak ona yetiyordu. Kelâm bilgilerine ve fıkıh konusundaki ustalıklarına guvenen ulema, kendilerini cemaatin yegâne dinsel önderleri olarak kabul ediyorlardı. Ama sûfîler akılcılığa amansız bir biçimde karşıydı; onlara göre, tek gerçek dinsel bilgi, Allah'la bir anlık birleşme içinde kişisel bir deneyimle sağlanabilirdi. Ulemanın gözünde mistik deneyimin sonuçları ve sûfîlerin getirdikleri yorumlar sunni kelâmın temellerini tehdit ediyordu.

---

[30] Krş. A. Schimmel, *a.g.y.*, s. 51.

[31] Çev. Margaret Smith, *Râbî'a the Mystic*, s. 55.

[32] Bkz. *a.g.y.*, s. 27'deki metnin çevirisi.

[33] Krş. Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique*, s. 160 vd.

[34] Krş. S. H. Nasr, "Shi'ism and Sufism," s. 105 vd. İslamın ilk yüzyıllarında bir yazarın Şiî mi, yoksa Sünni mi olduğunu belirlemenin güçlüğünü de hesaba katmak gerekir, *a.g.y.*, s. 106-107. Şiîlik ile tasavvuf arasındaki kopma, bazı sûfi şeyhleri manevi erginlenmenin ve "velâyet"in yeni bir yorumunu sundukları zaman ortaya çıkar (bkz. daha sonraki bölüm). Şiî tasavvuf III./IX. yüzyıldan itibaren kaybolmaya başlar ve ancak VII./XIII. yüzyılda yeniden belirir.

Diğer yandan tasavvuf "yolu" mutlaka "müritler"i gerektiriyor; bunlar irşad edildikleri gibi, bir pirden de uzun süre ders alıyordu. Mürşitle müritleri arasındaki bu sıradışı ilişki kısa zamanda şeyhe tapınılmasına ve evliyaperestliğe yol açtı. Hucvirî'nin yazdığı gibi, "Bil ki tasavvufun ilkesi ve temeli ve marifetullah, evliyaya dayanır."[35]

Bu yenilikler ulemayı kaygılandırıyordu ve bunun tek nedeni otoritelerinin yok sayılması veya tehdit altına girmesi değildi. Sünni kelâm âlimleri, sûfilerin zındıklığından kuşkulanıyordu. Nitekim, ileride göreceğimiz gibi, tasavvufta Yeni Platonculuğun, Gnostisizmin ve Maniheizmin küfür ve zararlı kabul edilen etkileri fark edilebiliyordu. Zındık olduklarından kuşkulanılan bazı sûfiler –Zünnûn Mısrî (ö. 245/859) ve {Ebû'l-Hüseyin} en-Nûrî (ö. 295/907) gibi– Halife'nin huzurunda yargılandılar ve Hallac ile Sühreverdi gibi büyük üstatlar sonunda idam edildi (krş. § 277, 280). Bu durum sûfileri deneyimlerini ve anlayışlarını yalnızca güvendikleri öğrencilerine ve müritlerle sınırlı bir çerçevede aktarmak zorunda bıraktı.

Bununla birlikte hareket gelişmeye devam etti, çünkü "halkın dinsel içgüdüleri"ni tatmin ediyordu; "sünni Müslümanların soyut ve kişiselleşmeyen öğretileriyle kısmen dondurulmuş bu içgüdüler, sûfilerin daha kişisel ve duygusal dinsel yaklaşımı içinde rahatlıyordu."[36] Gerçekten de yalnızca müritlere yönelik irşad eğitimi dışında, sûfi şeyhleri halka açık "manevi konserleri" de teşvik ediyorlardı. İlahiler, saz (neyler, ziller, kudümler) eserleri, semâ, zikir halkı olduğu kadar, ruhani seçkinleri de etkiliyorlardı. Daha ileride semâ ve müziğin simgeselliği ve işlevi üzerinde duracağız (§ 282). Zikir, Doğu Hıristiyanlarının bir duası olan, *monologistos*'a benzer; bu dua, Tanrı'nın veya İsa'nın adının sürekli yinelenmesinden ibaretti.[37] İleride göreceğimiz gibi (§ 283) zikir tekniği (tıpkı Hesykhia'cıların uygulaması gibi) XII. yüzyıldan itibaren, bir "mistik fizyoloji"yi ve bazı Hint etkilerinin varlığını inanılır kılan Yoga türü bir yöntemi de içeren (özgül beden duruşları, soluk alıp verme disiplini, kromatik ve akustik dışavurumlar vb) aşırı karmaşık bir yapı kazanmıştı.

Zaman içinde ve birkaç istisna dışında ulemanın baskısı tamamen ortadan kalk-

---

[35] *Kashf al-Mahjûb*, çev. R. A. Nicholson, s. 363; krş. H. A. Gibb, *Mohammedanism*, s. 138.

[36] Gibb, *Mohammedanism*, s. 135.

[37] Bu duaya, zikir ortaya çıkmadan yüzyıllarca önce, birçok Kilise Babası tarafından değinilir (Aziz Nilos, Kassianos'lu Yuhanna {Ioannes Kassianos}, Ioannes Klimakos vb): Özellikle Hesykhiacılar böyle dua ederdi.

tı. Baskıcıların en ödünsüzleri bile İslamın yayılmasına ve ruhani açıdan yenilenmesine sûfilerin yaptığı olağanüstü katkıyı kabullendiler.

**276. Zünnûn'dan Tirmizî'ye Birkaç Sûfi Mürşit—** Zünnûn Mısrî (ö. 245/859) mistik deneyimlerini gizleme sanatını uyguluyordu. "Allah'ım! Sana herkesin içinde 'Rabbim' diyorum; ama yalnızken 'Habibimsin' sen benim!" Rivayete göre Zünnûn Allah'ı sezgiyle kavrama bilgisi ("deneyimi") olan *marifet* ile mantık yoluyla elde edilen söylemsel bilginin, *ilim*'in karşıtlığını ilk dile getiren kişiydi. "Arif her geçen saat daha alçakgönüllü olur, çünkü her geçen saat onu Allah'a daha da yaklaştırır.... Onlar kendilerinde değil, hiç olmadıkları kadar Allah'tadırlar. Davranışlarının faili bizzat Allah'tır; sözleri onların diliyle konuşan Allah'ın sözleridir...." vb.[38] Zünnûn'un edebi yeteneğini de belirtmek gerek. Onun Allah'ın şanını (kibriyâ) yücelten uzun ilahileri şiirin mistik açıdan değer kazanmasının yolunu açmıştır.

İslamın en çok tartışılan sûfilerinden İranlı Ebû Yezid (Bâyezîd) Bistamî (ö. 260/874) kitap yazmamıştır. Ama müritleri öğretisinin özünü öyküler ve özdeyişler biçiminde aktarmışlardır. Bistamî, çok katı bir züht ve Allah'ın özüne yoğunlaşan bir tefekkür ile, ilk kez kendisinin formüle ettiği, benliğini "yok etme" noktasına (*fenâ*) varmıştır; mistik deneyimlerini miraca ilişkin terimlerle ilk ifade eden de o olmuştur. "Halvete çekilmiş" ve âşığın, mâşuğun ve aşkın bir olduğunu söylediği mutlak birlik âlemine en azından bir an için de olsa ulaştığına inanmıştır. Bistamî vecd hali içindeyken, sanki Allah'mış gibi konuşarak "teopatik deyişler" söylemiştir. "'Bu noktaya nasıl ulaştın?' 'Kendimden soyundum, bir yılanın derisini sıyırıp atması gibi; sonra özüme baktım: İşte ben O'ydum!'"* Veya: "Allah Kâinat'ın tüm şuurlarına baktı ve hiçbirinde kendisinin olmadığını gördü; bir tek benimkinde kendisini tüm doluluğuyla gördü."[Ω39]

---

[38] Bkz. Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, no: 20. Ayrıca krş. Annemarie Schimmel, *a.g.y.*, s. 57.

* Massignon'un, Bîrûnî'nin *Hind*'inden (c. 1, s. 43) aktardığı bu söz Attar'da şöyle geçiyor: "Yılan derisinden çıkar (gömleğini değiştirir) gibi, Bâyezid'likten çıktım, sonra baktım (aşkı), âşıkı ve mâşuku bir olarak gördüm. Zaten tevhid âleminde her şey bir olarak görülebilir" *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, Erdem, 1991, s. 221 –yn.

Ω Eliade'nin Massignon'dan aktardığı bu alıntı Attar'ın *Tezkiretü'l-Evliya*'sında şöyle geçmekte: "Allahü Teâlâ, halkın esrârına vâkıftır, Bâyezid'inki hariç hangi sırra baksa boş görür. Bâyezid'in sırrını (ve gönlünü), benlikle (veya kendisiyle) dolu olarak görür!" *a.g.y.*, s. 232.

[39] Çev. L. Massignon, *Lexique technique de la mystique musulmane*, s. 276 vd. Ayrıca bkz. G.-C.

Başka şarkiyatçıların ardından Zaehner, Bistamî'nin mistik deneyimini Hint, daha kesin ifadeyle de Şankara'nın Vedanta'sının bir etkisi olarak yorumladı.[40] Zühde ve tefekkür tekniklerine verilen öneme bakıldığında, insanın aklına Vedanta'dan çok Yoga gelmektedir. Her ne olursa olsun bazı sûfi şeyhleri Bistamî'nin Allah'la birliği gerçekleştirdiğinden kuşkuluydu. Cüneyd'e göre, "ileri gidememiş, tam ve nihai hale erişememişti." Hallac onun "ilahi kelâmın ancak eşiğine kadar vardığı"na inanıyordu; "bu sözlerin gerçekten Allah'tan geldiğini" düşünse de "ben"inin oluşturduğu engel yolu kapatmıştı. Ruhla Allah'ın birleşmesinin nasıl ve nerede yapılması gerektiğini bilemeyen "Zavallı Ebû Yezid" diyordu.[41]

Ebû'l-Kasım Cüneyd (ö. 298/910), Bağdat sûfilerinin gerçek üstadıydı. Arkasında, özellikle ruhun Allah içinde erimesine varan manevi deneyimlerin çözümlemeleri açısından değerli birçok ilahiyat ve tasavvuf incelemesi bıraktı. Cüneyd, Bistamî'nin uyguladığı manevi sarhoşluğa (*sekr*) karşıt olarak koyduğu ayıklığın (*sahv*) önemini vurguluyordu. Bireyi yok eden vecd deneyiminden sonra, insan yeniden kendi bilincine vardığında ve Allah'ın varlığıyla dönüşüp manevileşmiş vasıfları iade edildiğinde, "ikinci ayıklık" halini elde edebilmek önemlidir. Sûfinin nihai hedefi "kendini yok etmek" (*fenâ*) değil, Allah'ta yeni bir yaşama erişmektir (*bekâ*).

Mistik deneyimin akli bir terminolojiyle ifade edilemeyeceğine inanan Cüneyd, müritlerinin bu konular hakkında irşad edilmemiş kişiler önünde konuşmasını yasaklıyordu (bu kurala karşı geldiği için Hallac'a karşı çıkmıştı). İncelemeleri ve mektupları öğretisine yabancı okuyucunun anlayamayacağı, bir tür "gizli dil"le yazılmıştı.[42]

Bir diğer İranlı pir, Hüseyin Tirmizî'nin (ö. 285/898) lakabı *el-Hakîm*, "filozof"tu; çünkü sûfilerin arasında Helenistik felsefeyi ilk kullanan oydu. Çok verimli bir yazar olan Tirmizî (seksen kadar risale) özellikle *Hatemü'l-Evliya*'sı ile tanınır.[43] Bu eserde o zamandan beri kullanılagelen tasavvuf terminolojisini geliştirir. Sûfi hiyerarşisinin en üstünde *kutb* (kutup) veya *gavs* ("yardımcı") yer alır. Betimlediği velayet dereceleri asla bir "Aşk hiyerarşisi" oluşturmaz; bunlar velinin marifetine ve aydınlanmasına bağlıdır. Tirmizî'yle birlikte marifet üzerindeki vurgu iyice be-

Anawati ve Louis Gardet, *Mystique musulmane*, s. 32-33, 110-115.

[40] R. C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, s. 86-134.

[41] Massignon, *a.g.y.*, s. 280; Anawati ve Gardet, *a.g.y.*, s. 114.

[42] A. Schimmel, *a.g.y.*, s. 71. Ayrıca bkz. Zaehner, *a.g.y.*, s. 135-161.

[43] Bu eserin bölümler listesi için bkz. Massignon, *Lexique technique*, s. 289-292.

lirgin hale gelerek, daha sonraki teozofik spekülasyonların zeminini hazırlamıştır.[44]

Tirmizî çok yerinde bir yaklaşımla *velayet* ("Allah'la dostluk," irşad) kavramı üzerinde durmuştur. Bunun iki derecesini ayırt eder: Tüm müminlere bahşedilen genel bir *velayet* ve ruhani bir seçkinler grubuna, "Allah'la yakınlık, fiili ve aşkın bir ittisal {birleşme} hali içinde olduklarından O'nunla söyleşip iletişim kuranlara" özgü bir özel *velayet*. Ama, diye dikkat çeker Henry Corbin, "çifte velayet kavramı ilk olarak Şiî öğretisince ileri sürülüp yerleştirilmiştir."[45] Velilikle {velayetle} peygamberliğin {nübüvvetin} ilişkilerini çözümleyen Tirmizî, veliliğin üstün olduğu sonucuna varır, çünkü o peygamberlik gibi belirli bir tarihsel ana bağlı değildir, süreklidir. Nitekim peygamberlik devri Muhammed'le sona ererken, velilik devri ahir zamana dek sürecektir.[46]

**277. Hallac, Mistik ve Şehit—** 244/857'de İran'ın güneybatısında doğan Hallac (Hüseyin ibn Mansûr), iki şeyhten el aldıktan sonra, Bağdat'ta meşhur şeyh Cüneyd'le karşılaşıp, onun müridi oldu (264/877). Hallac Mekke'ye hacca gitti, orada oruç tutup hiç konuşmadı ve ilk mistik vecdini yaşadı. "Miskin ambere, şarabın saf suya karıştığı gibi ruhum O'nun Ruhu'na karıştı."[47] Hac dönüşünde Cüneyd'in yanından uzaklaştırdığı Hallac, Bağdat sûfilerinin çoğuyla ilişkisini kesti ve kentten dört yıl ayrı kaldı. Daha sonra ilk halka açık vaazlarına başlayınca, yalnızca muhaddisleri değil, onu "sırları" irşad olmamışlara vermekle suçlayan sûfileri de rahatsız etti. Güçlerini yalnızca müritlerine sergileyen diğer şeyhlerin aksine "mucizeler yaratmak"la (Peygamberler gibi!) suçlandı. O zaman Hallac sûfi hırkasını sırtından atıp, halkın arasına serbestçe karıştı.[48]

Hallac 291/905'te, yanında 400 müridiyle ikinci kez hacca gitti. Daha sonra Hindistan, Türkistan ve Çin sınırlarına kadar uzun bir yolculuğa çıktı. İki yıl kaldığı Mekke'deki üçüncü haccından sonra, Bağdat'a kesin olarak yerleşti (294/908) ve kendini halka vaazlar vermeye adadı.[49] Her insanın nihai amacının Allah'la, aşk yoluyla

---

[44] A. Schimmel, *a.g.y.*, s. 70.

[45] Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 274 {s. 344}. Ayrıca bkz. S. H. Nasr, "Shi'isme and Sufism" (= *Sufi Essays*), s. 110 vd.

[46] Corbin (*a.g.y.*, s. 275 {s. 344}), bu öğretinin Şiî nübüvvetiyle benzerliğine dikkat çeker.

[47] *Dîwân*, çev. Massignon, s. XVI.

[48] L. Massignon, *La Passion d'al Hallâj* (2. baskı), c. I, s. 177 vd.

[49] krş. Massignon, *Passion*, c. I, s. 268 vd.

gerçekleştirilen mistik birleşme olduğunu ilan etti. Müminin davranışları bu birleşme içinde kutsanıp ilahileştiriliyordu. Vecd halindeyken, mahkûm edilmesine yol açan ünlü sözünü söyledi: "Ene'l-Hakk." Hallac bu kez hem (onu panteizmle suçlayan) ulema ve (kalabalıkları kışkırtmakla suçlayan) siyasetçileri hem de sûfileri karşısında birleştirmişti. Şaşırtıcı olan Hallac'ın toplumdan dışlanarak ölme isteğiydi. "Allah'la birleştiğini söyleme cüretini gösteren bir adamın yarattığı bu skandala onu öldürerek bir son vermeleri için müminleri kışkırtmak üzere el-Mansur Cami-i'nde onlara şöyle haykırdı: 'Allah kanımı dökmenizi câiz kıldı: Öldürün beni ... Müslümanlar için dünyada benim öldürülmemden daha acil başka bir vazife yoktur'."[50]

Hallac'ın bu tavrı, dindaşlarının kınanmasını (*melâmet*) isteyen, Allah'ın aşkı için çalışan bir zahitler topluluğu olan *Melâmetiyye*'yi hatırlatmaktadır. Onlar hırka giymiyor ve mistik deneyimlerini gizlemeyi öğreniyorlardı; üstelik sıradışı ve dış görünüş itibarıyla dine aykırı davranışlarıyla müminleri tahrik ediyorlardı.[51] VI. yüzyıldan itibaren bazı Doğu Hıristiyan keşişleri arasında da görülen bu olaya, Güney Hindistan'da da rastlanmaktadır.

301/915'te tutuklanan ve yaklaşık dokuz yıl hapiste kalan Hallac,[52] 309/922'de idam edildi. Tanıklar idam edilirken son sözlerinin şunlar olduğunu nakletmişlerdir: "Vecd içinde olana, kendi Tek'liği ile tek başına olduğuna tanıklık etmek yeter" (Kelimesi kelimesine: Vecd içinde olan kişi için önemli olan, Tek'in onu birlik haline getirmesidir).[Φ][53]

Yazılı eserleri ancak kısmen korunabilmiştir; bir Kuran tefsirinden parçalar, birkaç mektup, belli sayıda vecize ve şiir ve Hallac'ın tevhit ile nübüvvet sorunlarını

---

[50] *Dîwân*, s. XXI.

[51] Daha sonraları bazı *Melâmetiyye* toplulukları, kuralları küçümsemeyi orjiler düzenlemeye dek vardırdılar. Bkz. M. Molé, *Les mystiques musulmans*, s. 73-76'da çevrilmiş metinler.

[52] Bkz. Massignon, *Passion*, c. 1, s. 385 vd (iddianame), 502 vd (duruşma), 607 vd (şahadet).

[Φ] Eliade'nin aktardığı bu sözün aslı kaynaklarda şöyle geçmektedir: "*Hasbü'l-vâcid ifrâdü'l-vâhid lahu.*" Eliade'nin aktardığı kaynakta "vâcid" (vücuda getiren) kelimesinin "vecid" şeklinde okunduğu görülüyor. Hallac'ın bu sözünün başka versiyonlarına ve çevirilerine baktığımızda durumun farklı olduğunu görüyoruz: "Vâhide, vâcidin tek başına ona ait olması kâfidir" (Hucviri, *Keşfu'l-Mahcub*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah, 1996, s. 451); "Vâhid'in kendini vâcide hasretmesi ona kâfidir" (Ferideddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. S. Uludağ, Erdem, 1991, s. 604); Vâhide kendi kendini birlemek yeter" (Yaşar Nuri Öztürk, *Hallac-ı Mansur ve Eseri*, Yeni Boyut, 1996, s. 104) –yn.

[53] Fr. çev. Massignon, *Dîwân*, s. XXI-XXII.

ele aldığı *Kitâbu't-Tavâsin* adlı inceleme.[54] Şiirler yoğun olarak Allah'la nihai birleşme özlemiyle doludur. Kimi zaman simyadan alınmış ifadelerle[55] veya Arap alfabesinin gizli anlamına göndermelere rastlanır.

Louis Massignon'un her şeyi kapsayıcı biçimde dökümünü yaptığı, yayımlayıp çözümlediği tüm bu metinlerden ve bazı tanıklıklardan, Hallac'ın imanının bütünlüğü ve Peygamberine duyduğu bağlılık anlaşılmaktadır. Hallac'ın "yolu" insan kişiliğinin yok edilmesi değil, aşkı, yani Allah'ın özünü ve yaratılışın gizemini anlamak için ıstırap arayışıdır. "Ene'l-Hakk" deyişi (bazılarının onu suçladığı gibi) panteizmi asla gündeme getirmez, çünkü Hallac Allah'ın aşkınlığını hep vurgulamıştı. Yaratılmışın (mahlûk) ruhu ancak çok ender olarak esrime deneyimlerinde Allah'la (Hâlik) birleşebilirdi.[56] Hallac'ın dile getirdiği "dönüştürücü birleşme" anlayışını, ona düşman bir kelâmcı, taraflı anlatımına karşın, aslına oldukça uygun bir biçimde özetlemiştir. Bu yazara göre, "Hallac, bedenini ibadetlere uyarak eğiten, kalbini hayırseverlikle dolduran, zevklerden mahrumiyete katlanan ve isteklerini yasaklayarak ruhuna sahip olan kişinin böylece "(Allah'a) yakın olanlar" katına yükseleceğini savunmuştur. Daha sonra mesafelerin derecelerini durmadan indirip, en sonunda yaradılışını her türlü şehvani şeyden tamamen arındırır. Ve sonra ... Meryem'in oğlu İsa'nın da doğmasını sağlayan Allah'ın Ruhu ona iner. O zaman 'her şeyin itaat ettiği kişi' (*Muta'*) olur, Allah'ın emirlerinin uygulanmasından başka bir şey istemez; o andan itibaren onun her davranışı Allah'ın davranışı ve onun her emri Allah'ın emridir."[57]

Hallac şehit olduktan sonra Müslüman dünyanın her köşesinde veliliği durmadan güç kazandı.[58] Ölümünden sonra sûfiler ve belli bir mistik ilahiyat anlayışı üzerindeki etkisi de en az bu kadar önemliydi.

**278. Gazâlî ve Kelâm ile Tasavvufun Uzlaştırılması—** Hallac'ın şehit edilmesinin bir sonucu da sûfileri halka açık yerlerde boy gösterirken ortodoks öğretiye as-

---

[54] Massignon, *Passion*, I, s. 20 vd; III, s. 295 vd'da tam ve bol yorumlu bir liste bulunmaktadır.

[55] Krş. *Passion*, III, 369 vd.

[56] Hallac'ın ilahiyatı Massignon, *Passion*, III, s. 9 vd (mistik ilahiyat) ve s. 63-234'te (dogmatik ilahiyat) çözümlenmiştir. Kısa bir tanıtım için bkz. A. Schimmel, *a.g.y.*, s. 83 vd.

[57] Massignon, *Passion*, III, s. 48'de çevrilmiş metin.

[58] Bkz. *Dîwân*'ın "Giriş" bölümü, s. XXXVIII-XLV, Hallac'ın yavaş yavaş Müslüman cemaati içine yeniden katılması hakkındaki kısa açıklaması.

la karşı çıkmadıklarını kanıtlamak zorunda bırakması oldu. Bazıları, mistik deneyimlerini ve kelâm konusundaki düşüncelerini sıradışı, tuhaf tavırların altında gizliyorlardı. Örneğin Hallac'ın dostu olan, onun ölümünden sonra 23 yıl daha yaşayan ve Hallac darağacındayken kendisine *unio mystica*'nın (mistik vuslat) anlamını soran Şiblî (247/861-334/945) bunlara bir örnektir. Şiblî gülünç görünmek için kendisini bir kurbağaya benzetiyordu. Şatahları ve şiirsel iç dökmeleriyle kendine "dokunulmazlık imtiyazı" sağlıyordu (Massignon). "Lûtufları için Allah'ı sevmek şirk koşmaktır" diyordu. Bir kez Şiblî müritlerinden kendisini bırakıp gitmelerini istemiş, çünkü nerede bulunurlarsa bulunsunlar yanı başlarında olup, onları koruyacağını söylemişti.[59]

Bir diğer mistik, Iraklı Niffarî (ö. 354/865) şatahı kullandı, ama Şiblî'nin özenticiliğinden de kaçındı. Ibadetin Allah vergisi olduğunu ilk açıklayan da herhalde oydu. "Vermek Bana mahsustur: Senin duanı kabul etmeyecek olsaydım, dua ettirmezdim sana."[60]

Hallac'ın şehit edilmesinden sonraki yüzyıl içinde, bazı yazarlar sûfiliğin öğretilerini ve uygulamalarını tanıttılar. "Yol"un (*tarikat*) "aşamalar"ı (*makâmât*) ve "haller" (*ahvâl*) kuramını aklımızda tutalım. Başlıca üç makam ayırt edilir: müridinki, sâlikinki ve kâmilinki. Mürid, şeyhinin öğütlerini izleyerek, tövbeyle başlayan ve tevekkülle sona eren birçok züht alıştırması yapmalıdır. Züht ve eğitim, mürşidin yakından denetlediği bir nefs mücadelesi oluşturur. Makamat kişisel çabanın sonucudur, ama ahval Allah vergisidir.[61]

III./IX. yüzyılda tasavvufta üç ilahi birleşme kuramı bilindiğini hatırlatmakta yarar var: "Birleşme şöyle algılanır: a) Ruhla Allah'ın özdeşleşmesini yadsıyan bir bitişme (*ittisâl* veya *visâl*); b)Iki farklı anlamı kapsayan bir özdeşleşme (*ittihâd*): bu anlamlardan birincisi "a" ile eşanlamlıdır; ikincisi ise tabiatların birleşmesini akla getirir; c) İçine girme (*hulûl*): Allah'ın Ruhu, tabiatlarında bir karışma olmadan, sûfinin arınmış ruhuna yerleşir. Resmi Islam müçtehitleri yalnızca *ittisâl* anlamındaki birleşmeyi kabul eder (veya onun eşdeğeri olan *ittihâd*'ın birinci anlamını), ama

---

[59] Bkz. A. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 90 vd'da alıntılanmış metinler.

[60] *A.g.y.*, s. 92. A. Schimmel, Pascal'in meşhur cümlesiyle ("Bulmuş olmasaydın aramazdın Beni) benzerliğin altını çizer.

[61] Ahvalin sayısı değişir. Anawati'nin alıntı yaptığı bir yazar, içlerinde aşk, havf (korku), recâ (ümit), irade (istek), sukûnet, şuhut (müşahede), yakin'in (kesinlik) yer aldığı on kadar hal sayar; krş. *Mystique musulmane*, s. 42. Bkz. L. Gardet ve Anawati, *a.g.y.*, s. 125-180 ve S. H. Nasr, *Sufi Essays*, s. 73-74, 77-83'te çevrilmiş metinler.

her türlü *hulûl* düşüncesini şiddetle reddederler."[62]

Tasavvufu, saygınlığı sayesinde ortodoks İslam açısından da kabul edilebilir kılan meşhur kelâm âlimi Gazâlî oldu. 451/1059'da Doğu İran'da doğan Ebû Hâmid el-Gazâlî kelâm öğrenimi gördü ve Bağdat'ta müderris oldu. Daha sonra Fârâbî ve İbn Sinâ'nın Yunan felsefesinden esinlenmiş sistemlerini, onları eleştirebilmek ve *Tahâfütü'l-felâsife* adlı eserinde reddedebilmek için öğrendi.[63] Gazâlî, geçirdiği dinsel bir buhranın ardından, 1075'te ders vermeyi bıraktı ve Suriye yolculuğuna çıktı, Kudüs'ü ve Mısır'ın bir bölümünü ziyaret etti. Museviliği, Hıristiyanlığı inceledi; araştırmacılar onun dinsel düşüncesinde Hıristiyanlığın bazı etkilerine rastlamışlardır. Suriye'de kaldığı iki yıl boyunca sûfilerin yolunu izledi. Gazâlî on yıl sonra Bağdat'a geri döndü ve kısa bir süre için derslerine yeniden başladı. Ama sonunda öğrencileriyle birlikte doğduğu kente çekilip, orada bir medrese ve bir sûfi tekkesi kurdu. Çok sayıda eseri sayesinde uzun süredir meşhur olmuştu, ama yazmaya devam etti. Herkesin büyük saygı gösterdiği Gazâlî, 505/1111'de öldü.

Gazâlî'nin mürşidinin kim olduğu ve ne tür bir irşaddan geçtiği bilinmiyor. Ama resmi kelâm ilminin yetersizliğine mistik bir deneyimin ardından hükmettiğine kuşku yoktur. Latifeyle karışık yazdığı gibi: "Boşanmanın nadiren gerçekleşen biçimleri konusunda çok bilgili olan bu kişiler, ruhsal hayatın basit yönleri hakkında, örneğin ihlas ve tevekkül konusunda sizlere hiçbir şey söyleyemezler."[64] Geçirdiği mistik dönüşümden (inâbe) ve tasavvufa intisâb etmesinden sonra Gazâlî sûfilerin öğretisinin havasla sınırlı bir şekilde gizli kalmaması, tüm müminlere açık olması gerektiğini anladı.

En önemli eseri olan *İhyâü Ulûmi'd-Dîn* (*Din İlimlerinin İhyası*), yaşadığı mistik deneyimin gerçekliğini ve gücünü doğrulamaktadır.[65] Gazâlî kırk bölümden oluşan bu kapsamlı eserde ibadete ilişkin sorunları, âdetleri, Peygamberin mesajını, "Felakete Götüren Ameller"i ve "Selamete Götüren Ameller"i inceler. Bu son bölümde mistik hayatın bazı yönleri tartışılır. Bununla birlikte Gazâlî hep orta yolu tutmaya, önce-

---

62 *Mystique musulmane*, s. 43.

63 İbn Rüşd de *Tehâfütü't-tehâfüt* (*Hırpalamayı Hırpalama*) adlı eseriyle onu yanıtladı (krş. § 280).

64 Aktaran A. Schimmel, *a.g.y.*, s. 103.

65 Gazâlî tasavvufa intisab ettikten sonra *el-Munkız-u Min ed-Dalâl* (*Yanılgıdan Koruyan*) adlı manevi bir özyaşamöyküsü yazdı, ama bu eserde kendi mahrem deneyimlerini açıklamadı; özellikle filozofların eleştirilmesi üzerinde durdu.

liği mistik deneyime vermeksizin şeriat ile hadisi tasavvuf öğretisiyle tamamlamaya çalışır. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, bu tavrı sayesinde, Sünni kelâm âlimlerince de benimsenmiş ve benzersiz bir otoriteye kavuşmuştur.

Ansiklopedik ve verimli bir yazar olan Gazâlî, aynı zamanda büyük bir polemikçiydi; İsmaililiğe ve her türlü irfani eğilime hiç ödünsüz saldırdı. Bununla birlikte bazı yazılarında Nur çevresinde geliştirdiği mistik düşüncelerde irfani bir yapı fark edilmektedir.

Birçok âlime göre, Gazâlî İslamın dinsel düşüncesini "ihya etmek" amacında başarıya ulaşamamıştır. "Ne kadar parlak olursa olsun, katkısı İslam dinsel düşüncesini iki veya üç yüzyıl sonra tamamen felç edecek tıkanıklığı hiçbir şekilde engelleyemedi."[66]

**279. İlk Metafizikçiler; İbn Sinâ; Müslüman İspanya'da Felsefe—** İslamdaki felsefi düşünceyi uyandıran ve destekleyen Yunanca felsefe ve bilim eserlerinin çevirileri olmuştur. III./IX. yüzyılın ortasına doğru kelâm tartışmalarının yanı sıra doğrudan Platon veya Aristoteles'e bağlı yazılar da öne çıkmaya başlamıştır (bu filozoflar hakkındaki bilgiler Yeni Platoncu yorumlar aracılığıyla edinilmişti). Eserleri kısmen günümüze kalmış ilk filozof Ebû Yusuf Kindî'dir (185/796-y. 260/-873).[67] Yalnızca Yunan felsefesini değil, doğa bilimlerini ve matematiği de inceleyen Kindî yalnızca insani bir bilginin mümkün ve geçerli olabileceğini kanıtlamaya uğraştı. Gerçi Allah'ın peygamberlerine bahşettiği türden doğaüstü nitelikteki bilgiyi de kabul ediyordu; ama en azından ilke düzeyinde insan düşüncesi kendi olanaklarıyla vahyedilmiş gerçekleri keşfetme yeteneğine sahipti.

Bu iki tür bilgi –insani (özellikle Eskilerin buldukları) ve vahyedilmiş (en mükemmel haliyle Kuran'da)– çevresinde yürüttüğü düşünce çabası, Kindî'nin karşısına İslam felsefesi açısından temel öneme sahip olacak bir dizi sorun çıkardı. En önemlileri içinden şunları sayalım: Kuran'ın ve hadislerin metafizik (yani akli) bir yorumunun mümkün olması; Allah'ın Kendinde Varlık ve İlk Neden'le özdeşleştirilmesi;

---

66 Anawati, *a.g.y.*, s. 51. Ayrıca Gazâlî'ye yönelik sert bir eleştiri için bkz. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, s. 126 vd. Ama Corbin, felsefi yaratıcılığın İbn Rüşd'ün ölümüyle (1198) sona ermediğini göstermiştir; felsefe Doğuda, özellikle de İran'da farklı mezheplerin ve Sühreverdî'nin anlatılarında gelişmeye devam etti.

67 Batıda ortaçağda Latinceye çevrilmiş birkaç eseriyle tanınıyordu: *De intellectu, De Quinque Essentiis*, vb.

gerek doğal nedenlerden, gerekse Yeni Platoncuların sudûrlarından farklı bir tür Neden olarak kavranan Yaratılış; son olarak da bireysel ruhun ölümsüzlüğü.

Bu sorunlardan bazıları, hem derin bir filozof hem de bir mistik olan Fârâbî (250/872-339/950) tarafından tartışılmış ve çözüme bağlanmıştır. O, felsefi tefekkürle İslamı yakınlaştırmaya çalışan ilk kişiydi. O da doğa bilimlerini (Aristoteles'in sunduğu biçimiyle), mantığı ve siyasal teolojiyi incelemişti. Platon'dan esinlenen "Mükemmel Site"nin (Medinetü'l-Fâzıla) planını geliştirdi ve "Muhammed'in peygamberlik abâsını giymiş bir Eflatun"a benzeyen, tüm insani ve felsefi erdemleri kendinde toplamış örnek "Hükümdar"ı betimledi.[68] Farâbî'nin siyasal kelâm yoluyla ardıllarına felsefe ile din arasındaki ilişkilerin nasıl ele alınması gerektiğini gösterdiği söylenebilir. Onun metafiziği, yaratılmış varlıkların özü ile varoluşu arasındaki farklılığa dayanır; varoluş bir fiildir, *özün arâzıdır*. Corbin haklı olarak bu savın metafizik tarihinde bir çığır açtığını hatırlatır. Akıl ve Akılların ortaya çıkışına ilişkin kuramı da özgündür. Ama Fârâbî tasavvufa tutkulu bir ilgi duyar ve yazılarında tasavvuf terminolojisini kullanır.

Genç İbn Sinâ, kendisinin de kabul ettiği gibi, Fârâbî'nin bir yazısı sayesinde Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserini anlamayı başarmıştır. 370/980'de Buhara yakınında doğan İbn Sinâ, XII. yüzyılda bazı eserleri Latinceye çevrilince, Batıda *Avicenna* adıyla meşhur oldu. Ondaki kılı kırk yaran titizliğin ve evrensel kültürün bir eşi daha yoktur. *Kanun fi't-tıb* adlı büyük eseri yüzyıllar boyunca Avrupa tıbbına hükmetti ve Doğuda hâlâ güncelliğini korumaktadır. Yorulmak bilmeden çalışan (kaynakçasında 292 eser yer almaktadır!) İbn Sinâ, Aristoteles hakkında yorumlar, metafizik, mantık ve fizik konularını ele aldığı *Kitâbü'ş-Şifâ* adlı bir inceleme, kendi felsefesini anlattığı iki eser,[69] bu arada Gazneli Mahmut İsfahan'ı fethettiğinde birkaç parçası dışında tamamen yok olan yirmi ciltlik çok büyük bir ansiklopedi yazdı. Babası ve kardeşi İsmailî idi; İbn Sinâ ise, Corbin'e göre,[70] muhtemelen Şiîliğin Oniki İmamcı kolundandı. 57 yaşında (428/1637), hükümdarına (Alaüddevle) eşlik ederken, Hemedan'da öldü.

İbn Sinâ, Fârâbî'nin geliştirdiği öz metafiziğini kabul eder ve sürdürür. Varoluş Yaratılış'ın, yani "kendi kendini düşünen ilahi düşünce"nin sonucudur ve "Allah'ın

---

[68] Aktaran Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 230 (s. 294).

[69] A. M. Goichon'un Fransızcaya çevirdiği *Le livre des directives et remarques* ve *Le livre de Science*. İbn Sinâ'nın diğer eserlerinin çevirileri hakkında bkz. daha aşağıdaki bölümler.

[70] Corbin, *a.g.y.*, s. 239 (s. 303).

kendisi hakkında ezelden beri sahip olduğu bu bilgi İlk Sudûr'dan, İlk *noûs* veya İlk Akıl'dan başka bir şey değildir."[71] Varlığın çokluğu, birbirini izleyen bir dizi sudûrla bu İlk Akıl'dan kaynaklanır.[72] İkinci Akıl'dan İlk Felek'in (Felekü'l-Eflâk) harekete geçiricisi İlk Ruh sudûr eder; Üçüncü Akıl'dan bu Felek'in esirî bedeni sudûr eder; ve sudûrlar böyle devam edip gider. Sonuç, On "Kerrûbî" Akıl (Kerrubiyyun) (*Angeli intellectuales*) ve semavî Ruhlardır (*Angeli caelestes*); "bunların hiçbir duyusal yeteneği yoktur, ama saf halinde İmgelem'e sahiptirler."[73]

*Akl-ı Faal* da denen Onuncu Akıl İbn Sinâ'nın kozmolojisinde önemli bir rol oynar, çünkü yeryüzü[74] ve insan ruhlarının çokluğu ondan türer.[75] Ruh bölünmeyen, maddi olmayan ve bozulmayan bir töz olduğu için, beden öldükten sonra da hayatta kalır. İbn Sinâ, bireysel ruhların –yaratılmış olsalar bile– ölümsüz olduklarını felsefi kanıtlarla ispat edebildiği için gurur duyuyordu. Ona göre dinin başlıca işlevi her insanın mutluluğunu sağlamaktı. Ama gerçek filozof da aslında bir mistikti, çünkü kendini Allah aşkına adıyor ve dinin iç gerçeklerini arıyordu. İbn Sinâ birçok kez "Doğu Felsefesi"ne ilişkin eserinden (*Hikmetü'l-Maşrıkiyye*) söz eder, ancak bu eserden günümüze birkaç kısa referans dışında bir şey kalmamıştır, bunların da hepsi ölümden sonraki hayata ilişkindir. Rüyetleri üç kıssanın yer aldığı *Mistik Kıssalar*'ın[76] malzemesini oluşturur; Aydınlatıcı Meleğin yönetiminde mistik Doğuya yapılan esrik bir yolculuk söz konusudur; daha sonra Sühreverdî de bu izleği ele alıp işleyecektir (§ 281).

Bu eserin çerçevesi Endülüs'ün ilk teozofları ve mistikleri üzerinde fazla durmamızı engelliyor. Doğuya yaptığı yolculuklarda bâtıni çevrelerle temas kuran ve daha sonra birkaç müridiyle birlikte Kurtuba yakınında bir zaviyeye çekilen İbn Meserre'yi (269/883-319/931) analım. Müslüman İspanya'daki ilk mistik (ve gizli) tarikatı İbn Meserre örgütlemiştir. İbn Arabî'nin yaptığı uzun alıntılar sayesinde –hem Gnostik hem de Yeni Platoncu– öğretisinin ana hatları yeniden oluşturulabilmiştir.

Fakih, düşünür, şair ve dinler ile felsefi sistemler üzerine eleştirel bir tarih ese-

---

71 Corbin, s. 240 (s. 304).

72 Süreç, Anawati'nin çevirdiği *La metaphysique de Shifâ*'da (IX, 6) betimlenmiştir.

73 Corbin, s. 240 (s. 305).

74 Bkz. Goichon, *Le livre des directives*, s. 430 vd.

75 Corbin'e göre (s. 243 (s. 309)), bir melek görünümüne ve rolüne sahip olan bu "Akl-ı Faal" yüzünden "Latin İbn Sinâcılığı" adı verilen akım başarısızlığa uğratılmıştır.

76 Henry Corbin tarafından ustalıkla çevrilmiş ve yorumlanmışlardır: *Avicenne et le récit visionnaire*.

rinin yazarı olan İbn Hazm da (403/1013-454/1063) Kurtuba'da doğmuştur. Meşhur şiir kitabı *Tavku'l-Hamâme* [*Güvercin Gerdanlığı*] Platon'un *Şölen*'de aktardığı mitten esinlenmiştir. Onun aşk kuramının, ilk trubadur olan Aquitaine'li IX. William'ın "Neşeli İlim"iyle benzerliğine de dikkat çekilmiştir.[77] Dinler ve felsefelere ilişkin incelemesi çok daha önemlidir. İbn Hazm çeşitli kuşkucu ve mümin tiplerini betimlerken, Ehl-i Kitap ve özellikle de tevhid anlayışını ve vahyin özgün metnini daha iyi koruyanlar üzerinde durur.

V./XII. yüzyılda yaşayan düşünür İbn Bâcce (Latin skolastiğinin "Avempace"si), özellikle İbn Rüşd ve Albertus Magnus üzerindeki etkisiyle önem taşır. Aristoteles'in birçok eserini yorumlamış, ama başlıca metafizik eserleri tamamlanamadan kalmıştır. Bununla birlikte "İbn Bâcce'nin en çok sevdiği terimler olan *müfrid,*[*] *garib* gibi sözcüklerin tasavvufa özgü tipik sözcüklerden başka bir şey" olmadığını belirtelim.[78] Kurtubalı İbn Tufeyl'e gelince (V./XII. yüzyıl), çağının gerektirdiği aynı ansiklopedik bilgeliğe o da sahiptir; bununla birlikte ününü, XII. yüzyılda İbraniceye tercüme edilen, ama Latin skolastiklerinin bilgisi dışında kalan *Hayy İbn Yakzân* adlı "felsefi bir roman"a borçludur. Sühreverdî'nin (§ 281) çağdaşı olan İbn Tufeyl, İbn Sînâ'nın "doğu felsefesi"ne, irşad edici kıssalarına gönderme yapmaktadır. Roman iki adada geçer. Birincisinde, katı bir şeriat tarafından yönetilen, tamamen zâhirî bir dine iman eden bir toplum yaşamaktadır. Bir sufi olan Absâl karşıdaki adaya göç etmeye karar verir. Orada adanın tek sakini Hayy İbn Yakzân'la tanışır; bu filozof yaşamın yasalarını ve ruhun gizemlerini tek başına öğrenmiştir. İlahî hakikati insanlara aktarmak isteyen Hayy ve Absâl birinci adaya giderler. Ama insan toplumunun tedavisinin mümkün olmadığını anlayıp, kendi ıssız adalarına çekilirler. "Acaba onların adalarına geri dönmesi, İslamda felsefe ile din arasındaki çatışmanın umutsuz ve sonuçsuz olduğu anlamına mı gelmektedir?"[79]

**280. Endülüs'ün Son ve En Büyük Düşünürleri: İbn Rüşd ve İbn Arabî**— En büyük Müslüman filozof olarak kabul edilen İbn Rüşd (Latinler ona Averroës der) Batıda olağanüstü bir ün kazandı. Gerçekten de eseri hatırı sayılır bir çaptaydı. İbn Rüşd, Aristoteles'in incelemelerinin çoğunu ustaca yorumladı, çünkü onun gerçek

---

[77] Bkz. A. R. Nykl, *A Book Containing the Risâla.*

[*] Müfrid: İnzivaya çekilip Allah'tan başkasını düşünmeyen –yn.

[78] Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 320 [s. 401].

[79] *A.g.y.*, s. 333 [s. 416].

düşüncesini yeniden oluşturmak istiyordu. Burada onun sisteminin ana hatlarından söz etmeyeceğiz. İbn Rüşd'ün şeriatı iyi bildiğini hatırlatmakla yetinelim; demek ki her müminin dinin temel ilkelerini, Kuran'da, hadislerde ve icmada yer aldıkları biçimleriyle uygulamak zorunda olduğunu savunuyordu. Ama daha büyük entelektüel yeteneklere sahip olanlar daha yüksek bir ilmin peşinden gitmekle, yani felsefe öğrenmekle yükümlüydü. Kelâm âlimlerinin bu etkinliğe müdahale etmeye veya varılan sonuçları yargılamaya hakları yoktu. Kelâm bir ara disiplin olarak gerekliydi, ama hep felsefe denetiminde tutulmalıydı. Bununla birlikte ne filozoflar ne de kelâm âlimleri Kuran'ın çokanlamlı ayetlerine ilişkin yorumlarını halka açıklamamalıydı (bu çokanlamlılık, bazı Batılı teologların yorumladığı gibi, asla bir "çifte hakikat"in varlığını gerektirmez).

Sırtını bu öğretiye dayayan İbn Rüşd, Gazâlî'nin *Tahâfütü'l-Felâsife*'sini (§ 278) sert ve alaycı bir dille eleştirdi. İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüf* (Latinceye *Destructio Destructionis* başlığıyla çevrilmiştir) adlı meşhur eserinde, Gazâlî'nin felsefi sistemleri anlamadığını ve ileri sürdüğü kanıtların onun yetersizliğini ele verdiğini ispatlar. Ayrıca çeşitli alanlarda eser veren meşhur yazarın başka yazılarıyla bu eseri arasındaki çelişkileri de gösterir.

İbn Rüşd, kelâmcılara yaranmak için eski filozofların geleneğinden ayrılmakla suçladığı Fârâbî ve İbn Sinâ'yı da eleştirmiştir. Ama katıksız Aristotelesçi bir kozmolojiyi yeniden oluşturmak isteyen İbn Rüşd, İbn Sinâ'nın melekiyyatını, *Animae coelestes*'ini (Semavî ruhlar) ve buradan hareketle yaratıcı İmgelem'in (faal muhayyile) algıladığı imgeler dünyasını reddeder (krş. § 279). *Biçimler*, İbn Sinâ'nın ileri sürdüğü gibi, Akl-ı Faal tarafından yaratılmamıştır. *Madde kendi içinde biçimlerin hepsini potansiyel olarak barındırır*. Ama madde bireyselleşme ilkesi olduğuna göre, bireysel olan bozulabilenle özdeşleşir, dolayısıyla *ölümsüzlük* ancak kişiselleşmemiş bir şey olabilir.[80] Bu son sav hem Müslüman kelâm âlimleri ve teozofları hem de Hıristiyan düşünürleri arasında tepkiyle karşılanmıştır.[81]

İbn Rüşd genç bir sûfi olan İbn Arabî'yi tanımak istemiş ve İbn Arabî'nin tanıklığına göre, kendi sisteminin yetersizliğini anlayınca beti benzi atmıştı. İbn Arabî tasavvufun en derin dehalarından biri ve evrensel mistisizmin en ayrıksı şahsiyetle-

---

[80] Bkz. Corbin'in eleştirel çözümlemesi, *a.g.y.*, s. 340 (426) vd.

[81] İbn Rüşd'ün Aristoteles yorumlarının ilk Latince çevirileri 1230-35'e doğru yapıldı. Ama Batı ortaçağında büyük önem taşıyan "Latin İbn Rüşdçülüğü" aslında Aziz Augustinus perspektifinde geliştirilmiş yeni bir yorumu temsil etmektedir.

rindendi. 560/1165'te Mürsiye'de doğdu, tüm ilimlerin eğitimini aldı ve Fas'tan Irak'a kadar mürşitlerin ve müridlerin peşinde yolculuk etti. Çok erken yaşlarda birkaç doğaüstü deneyim yaşadı ve bazı ilhamlar aldı. İlk mürşitleri iki kadındı: O dönemde 95 yaşında olan Şems (Şems Ümmü'l-Fukara) ve Kurtuba'lı Fatıma (Fatıma bintü ibni'l-Müsenna).[82] Daha sonra Mekke'deyken bir şeyhin çok güzel kızıyla tanıştı ve *Tercümanü'l-Eşvak* [*Özlemler Tercümanı*] başlığıyla derlenen şiirler yazdı. Yakıcı bir mistik aşktan esinlenen şiirler daha çok Dante ile Beatrice'in ilişkilerini çağrıştırmalarına karşın, erotik olarak kabul edildiler.

Kâbe yakınında tefekküre dalan İbn Arabî vecd halinde birçok rüyet gördü (bunlardan biri "ebedi gençlik"ti (*feta*)) ve ona kendisinin "Müslüman velilerinin sonuncusu" (Hatem-i Evliya) olduğu ilham edildi. Zaten en önemli metinlerinden biri olan yirmi ciltlik tasavvuf eserinin adı da *el-Fütühatü'l-Mekkiye*'dir (*Mekke İlhamları*). İbn Arabî 1205'te Musul'da üçüncü kez irşad edildi.[83] Ama kısa süre sonra, 1206'da, Kahire'de dinsel otoriteyle başı derde girdi ve oradan hemen ayrılıp Mekke'ye gitti. Mucizevî yaratıcılığını hiç etkilemeyen başka yolculukların ardından İbn Arabî 638/1240'ta, seksenbeş yaşında Şam'da öldü.

Tasavvuf ve İslam metafiziği tarihindeki olağanüstü konumuna karşın (sûfiler onu "Şeyhü'l-Ekber" diye niteler), İbn Arabî'nin düşüncesi hâlâ yeterince bilinmemektedir.[84] Çok hızlı, sanki içine doğaüstü bir esin girmiş gibi yazdığı doğrudur. Başyapıtlarından biri olan ve kısa süre önce İngilizceye de çevrilen *Füsusü'l-Hikem* göz kamaştırıcı gözlemlerle doludur, ama ne bir planı ne de bir kuralı vardır. Yine de düşüncesinin özgünlüğünü ve mistik ilahiyatının yüceliğini kavramamızı sağlayan bu hızlı sentezdir.

İbn Arabî şunu kabul eder: "Mistik hallere ilişkin bilgi ancak tecrübeyle edinilebilir; insan aklı onu tanımlayamadığı gibi, mantık yürüterek, çıkarsama yoluyla da ona ulaşamaz."[85] Bâtınilik bu nedenle gereklidir: "Bu manevi bilgi türü yüceliği nedeniyle insanların çoğunluğundan gizlenmelidir. Çünkü derinliklerine ulaşılması güçtür ve tehlikesi büyüktür."[86]

---

[82] Bkz. R. W. J. Austin tarafından *Sufis of Andalusia* başlığıyla çevrilmiş, özyaşamöyküsel yazıları.

[83] Krş. *Sufis of Andalusia*, s. 157.

[84] Kitapları Mısır'da hâlâ yasaktır ve oldukça hacimli ve güç anlaşılır olan eserleri yeterince basılmamıştır. Çevirilerin sayısı da fazla değildir.

[85] *Fütuhat-ı Mekkiye*'den aktaran Austin, *Ibn al-Arabî. The Bezels of Wisdom*, s. 25.

[86] Aktaran Austin, *a.g.y.*, s. 24. Bundan sonraki bölümde esas olarak Austin'in çevirisini (*The*

İbn Arabî metafiziğinin ve tasavvufunun temel anlayışı *Vahdet-i Vücud*, yani hem Varlığın hem de İdrakin Birliğidir. Başka bir ifadeyle, farklılaşmamış, bütünsel Gerçeklik Uluhiyyet'in ilk varoluş tarzını oluşturur. Aşk'ın harekete geçirdiği ve kendini tanımak isteyen bu ilahi Gerçeklik, özne (bilen) ve nesne (bilinen) olarak bölünür. İbn Arabî, vahdet-i vücud bağlamında Gerçeklik'ten söz ederken, *Hakk* terimini kullanır. Manevi veya akli bir kutupla kozmik veya varoluşsal bir kutba bölünmüş Gerçeklik'ten söz ettiğinde, birincisini Allah veya Yaratıcı (*Hâlik*), ikincisini ise Yaratım (*Halk*) veya Kozmos diye ifade eder.[87]

İbn Arabî bu Yaratılış sürecini açıklamak için Yaratıcı İmgelem (*muhayyile*) ve Aşk terimlerini kullanmayı yeğler. Gerçeklik içinde örtük halde var olan biçimler Yaratıcı İmgelem sayesinde ötekiliğin hayal perdesine yansıtılır, böylece Allah Kendisini bir nesne olarak algılayabilir.[88] Dolayısıyla Yaratıcı İmgelem, özne olarak Gerçek ile bilgi nesnesi olarak Gerçek arasındaki, Yaratıcı ile yaratılan arasındaki bağlantıyı oluşturur. Yaratıcı İmgelem'in varoluş içine soktuğu nesneler ilahi Özne tarafından bilinir, fark edilir.

Yaratılış sürecini yansıtmak için kullanılan ikinci izlek, Aşk, yani Allah'ın yaratılan tarafından bilinme özlemidir. İbn Arabî önce doğurgan Gerçekliğin yaptığı yaratma çalışmasını betimler. Ama yaratılanları birleştiren hep Aşk'tır. Böylelikle Gerçeğin ilahi bir özne ve yaratılmış bir nesneye bölünmesi, bu kez *kendini bilme deneyimiyle zenginleşmiş* Ezeli Vahdet'le yeniden bütünleşilmesine yol açar.[89]

Her insan, yaratılmış bir varlık olarak gizli özünde Allah'tan başka bir şey olamaz; insan, Allah'ın bilgisinin nesnesi olarak, Allah'ın Kendisini bilmesine katkıda bulunur ve böylece ilahi özgürlüğe katılır.[90] Kâmil İnsan, Gerçekliğin iki kutbu arasındaki "Berzah"ı oluşturur. O hem erkektir, yani Göğün ve Allah Kelâmı'nın temsilcisidir hem de dişidir, yani Yerin ve Kozmos'un temsilcisidir. Göğü ve Yeri şahsında birleştiren Kâmil İnsan aynı zamanda Vahdet-i Vücud'a erişir.[91] Veli, yaratma

---

*Bezels of Wisdom*) ve yorumlarını kullanıyoruz.

[87] *The Bezels of Wisdom*, s. 153. İbn Arabî, –manevi ve kozmik– kutuplardan her birinin potansiyel ve örtük biçimde diğer kutbu da gerektirdiğini belirtir.

[88] *A.g.y.*, s. 28, 121. Özellikle bkz. Henry Corbin'in önemli eseri: *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî*, özellikle de böl. II-III.

[89] *The Bezels of Wisdom*, s. 29.

[90] *A.g.y.*, s. 33, 84.

[91] Corbin, *a.g.y.*, böl. IV, 2. İbn Arabî'ye göre Kâmil İnsanın, insani bir varoluş içinde gerçekleştirilmesi güç bir mükemmel örnek oluşturduğunu belirtelim.

gücünü (*himmet*) Allah'la paylaşır, yani kendi içsel imgelerini nesnel olarak gerçekleştirebilir.[92] Ama hiçbir veli, bu imgelerin nesnel gerçekliğini sınırlı bir süre dışında koruyamaz.[93] İbn Arabî açısından İslamın özünün, en önemli işlevleri *nebî* ve *resûl* olan velinin yaşadığı deneyim ve bildiği gerçek olduğunu da ekleyelim.

Origenes, Fiore'li Gioachino veya Üstat Eckhart gibi, İbn Arabî de, sadık ve yetkin öğrencileri olmasına, sûfilerin de kendisine hayranlık duymasına karşın, resmi ilahiyatı daha verimli kılmayı ve yenilemeyi başaramamıştır. Yine de üç Hıristiyan üstattan farklı olarak, İbn Arabî'nin dehası Müslüman bâtıni geleneğini güçlendirmiştir.

**281. Sühreverdî ve Nur Mistisizmi—** Şihabüddin Yahya Sühreverdî 549/1155'te İran'ın kuzeybatısındaki Sühreverd kentinde doğdu. Eğitimini Azerbaycan ve İsfahan'da yaptı, birkaç yıl Anadolu'da kaldı, sonra Suriye'ye geçti. Müçtehidlerin şikâyeti üzerine açılan bir davada mahkûm edildi ve 587/1191'de, 36 yaşında öldü. Tarihçiler tarafından Şeyhü'l-Maktul diye anılan Sühreverdî, müritleri tarafından da Şehit Şeyh olarak bilinir.

Başlıca eseri olan *Hikmetü'l-İşrâk*'ın başlığı, Sühreverdî'nin iddialı girişimini, eski İran hikmetinin ve Hermesçi Gnosisin yeniden güncelleştirilmesi çabasını da tanımlamaktadır. İbn Sinâ bir "doğu felsefesi"nden veya "hikmeti"nden (*hikmetü'l-maşrıkiyye*) söz etmişti (krş. § 279). Sühreverdî, kendinden önce gelmiş bu meşhur âlimin düşüncelerini biliyordu. Ama ona göre İbn Sinâ'nın bu "doğu felsefesi"ni anlaması olanaksızdı, çünkü işin temel ilkesini, "doğu kaynağı"nın kendisini bilmiyordu. Sühreverdî şöyle yazıyor: "Kadim İranlılar arasında, Allah'ın rehberlik ettiği ve gerçeği (hakk) gösteren, parlak bilge-teozoflardan oluşan bir insan topluluğu vardı; bunlar Mecûs'lara (Magiler) hiç benzemiyorlardı. Ben *Hikmetü'l-İşrâk* adlı kitabımda Platon'un ve ondan öncekilerin şahidi olduğu, onların nur teozofisini dirilttim. Benden önce bunu kimse yapmamıştır."[94]

Sühreverdî'nin oldukça geniş kapsamlı eserleri (49 kitap) kişisel bir deneyimin,

---

[92] Bkz. Corbin, *a.g.y.*, böl. IV; *The Bezels*, s. 36, 121, 158. Austin (s. 36), içsel imgeleri maddileştirmeyi başaran Tibet meditasyonunu hatırlatır. Krş. daha aşağıda, § 315.

[93] *The Bezels*, s. 102. İbn Arabî zaten bu güce sahip olanların karşılaştıkları büyük tehlikeler üzerinde de durur; *a.g.y.*, s. 37, 158.

[94] Henry Corbin, *En Islam iranien*, c. II: *Sohrawardî et les platoniciens de Perse*, s. 29'da çevrilmiş metin; ayrıca krş. *Histoire de la philosophie islamique*, s. 287 (s. 358-359).

"gençliğinde yaşanmış bir ihtidanın" ürünüdür. Vecd halinde görülen bir rüyette, "Hermes (İdris) ve Platon'un müşahede ettiği nurani varlıkların çokluğu ve Zerdüşt'ün bahsettiği İzzet Nuru ve Meleküt Nuru'nu (*Ray ve Horre*), o ilahi ışımayı keşfetti; öyle ki ruhani bir coşku, hükümdarların en mümini mübarek Keyhüsrevi o ışımaya doğru yükseltmişti."[95] *İşrâk* kavramı (doğan güneşin saçtığı parlaklık) şu anlamlara gönderme yapar: 1) Kaynağı Işık olan hikmet, teozofi ve 2) buradan hareketle, idrak edilebilir Işıklar'ın belirmesi üzerine kurulu bir öğreti. Ama aynı zamanda 3) *Doğuluların*, yani Kadim Pers Bilgelerinin teozofisi. Bu "şafak parlaklığı," "İzzet Nuru," Avesta'nın *Hvarena*'sıdır (Farsça'da *Horre*; krş. Parsî biçimi *Ferr*, *Ferre*). Sühreverdî onu Işıklar Işığı'nın (Nuru'l-Envâr) ezeli ve ebedi ışıldaması olarak betimler; Zerdüştî *Behmen (Vohu Manah)* adıyla anılan ilk Başmelek bu nurdan sudûr eder. Işıklar Işığı'yla İlk Sâdır arasındaki bu ilişki, varlığın tüm türeme aşamalarında, her türlü yaratılan kategorisini çiftler halinde düzenleyerek bulunur. "Işık hipostazları birbirlerini ışımalarından ve onların yansımalarından doğurarak sayılamayacak bir çokluğa erişirler. Batlamyus'un ve meşşaî astronomisinin sabit yıldızlar feleğinin ötesinde, sayısız harika evren hissedilmektedir."[96]

Bu Işıklar dünyası, burada sunulamayacak kadar karmaşıktır.[97] Yalnızca tüm manevi varoluş tarzlarının ve tüm kozmik gerçekliklerin Işıklar Işığı'ndan sudûr etmiş farklı başmelek türleri (*mukarreb melâike*) tarafından yaratıldığını ve yönetildiğini belirtelim. Sühreverdî'nin kozmolojisi melekiyyat bağıntılıdır. Bunun fiziksel yapısı hem iki gerçeklik kategorisine –*mênôk* (göksel, latif) ve *gêtik* (yersel, kesif)– yönelik Mazdeist anlayışı hem de Maniheist dualizmi hatırlatır (krş. § 215, 233-234). Sühreverdî kozmolojisinin dört evreninden, *Melekût*'un (göksel ruhlar ve insan ruhları âlemi) ile *mundus imaginalis*'in (*âlem-i misal*) "saf Işık'tan varlıkların kavranabilir dünyası ile duyusal dünya arasındaki aracı âlem"in önemini unutmayalım; bu âlemi "özel olarak algılayan organ etkin İmgelem'dir."[98] Henry Corbin'in işaret ettiği gibi, "anlaşıldığı kadarıyla bu berzah âlemi ontolojisini ilk kuran Sühreverdî olmuştur ve daha sonra bu izlek İslamın tüm arifleri ve mutasavvıflarınca ele alınıp bo-

---

[95] Corbin, *Histoire de la philosophie*, s. 288-289'da (s. 361-362) çevrilmiştir. Bir diğer versiyon için bkz. *En Islam iranien*, II, s. 100.

[96] Corbin, *Histoire*, s. 293 (s. 366).

[97] Bkz. Corbin, *En Islam iranien*, II, s. 81 vd; *Histoire de la philosophie*, s. 293 vd.

[98] Corbin, *Histoire*, s. 296 (s. 369).

yutlandırılacaktır."[99]

Sühreverdî'nin kaleme aldığı manevi erginlenme öykülerinin anlamı bu berzah âlemi perpsektifiyle çözülür. *Melekût*'ta geçen, ama koşut dış olayların da derindeki manasını açığa çıkaran manevi olaylar söz konusudur. *Garbi Gurbet Kıssası*[100] müridi kendi Doğusuna geri götüren bir irşad oluşturur; başka bir deyişle bu kısa ve çok bilmecemsi anlatı "garib"in *yurduna* dönmesine yardım eder. Sühreverdî'ye ve *hükemaü'l-işrâkiyyun*'a göre, felsefi düşünce manevi anlamda hayata geçişlerle at başı ilerler; onlar katıksız, saf bilgiyi arayan filozofların yöntemiyle iç arınma peşinde giden sûfilerin yöntemini birleştirirler.[101]

Müridin berzah âleminde yaşadığı manevi deneyimler, yukarıda gördüğümüz gibi, Yaratıcı İmgelem'in yol açtığı bir dizi erginlenme sınavı oluştururlar. Bu erginlenme anlatılarının işlevi, çok başka bir düzlemde yer alsalar da, Kutsal Kâse romanslarınınkine benzetilebilir (§ 270). Her türlü geleneksel anlatının, yani kıssaların büyüsel-dinsel değerini de unutmayalım (krş. Hasidilik § 292). Şimdilik Rumen köylülerinde ritüel biçiminde masal anlatmanın (yani geceleri) evi Şeytan'a ve kötü ruhlara karşı koruduğunu eklemekle yetinelim. Üstelik bu anlatılar evde Tanrı'nın varlığını da sağlar.[102]

Bu birkaç karşılaştırmalı bilgi hem Sühreverdî'nin özgünlüğünü hem de sürdürdüğü kadim geleneği daha iyi kavramamızı sağlamaktadır. Berzah âleminin keşfini mümkün kılan yaratıcı imgelem, şamanların esrime halindeki görüleri ve eski şairlerin ilham yetenekleriyle uyumludur. Destanların ve belli türdeki peri masallarının Göğe, özellikle de Ölüler Diyarı'na yapılan esrik yolculuklardan ve maceralarından türediği bilinmektedir.[103] Tüm bunlar bir yandan anlatı edebiyatının "mane-

---

[99] "Gerçekten de bu ontoloji başat bir öneme sahiptir. O, insan varlığının ölüm sonrası geleceğine açılan perspektifin en ön planında yer almaktadır. Üçlü bir işlevi vardır: Diriliş onun aracılığıyla gerçekleşir, çünkü o "latif bedenler"in yeridir; peygamberlerin düzenlediği simgeler ve tüm rüyet deneyimleri onun aracılığıyla tam anlamıyla gerçeklik kazanır; dolayısıyla *te'vil*, Kuran'daki vahyin verilerini "manevi hakikatleri"ne "döndüren" yorum da onunla gerçekleşir (Corbin, *Histoire*, s. 296-297 [s. 370])

[100] *Çeviren ve yorumlayan* H. Corbin, *L'Archange empourpré*, s. 265-288. Sühreverdî'nin diğer mistik öykülerinin çevirisi için bkz. aynı eser. Ayrıca bkz. *En Islam iranien*, II, s. 246.

[101] Sühreverdî'nin kendine çizdiği manevi soyağacında eski Yunan filozofları olduğu kadar, İran bilgeleri ve bazı büyük sûfi şeyhleri de yer alır; *Histoire*, s. 299 [s. 372].

[102] Bkz. Ovidiu Bîrlea, *Folclorul românesc*, I (Bükreş, 1981), s. 141 vd'daki örnekler. Arkaik ve çok yaygın bir anlayış söz konusudur; krş. *Aspects du mythe*, böl. II.

[103] Krş. *Le Chamanisme* (2. baskı), s. 395 vd.

vi eğitim"deki rolünü, diğer yandan da XX. yüzyıl Batı dünyası için bilinçaltının ve imgelem diyalektiğinin keşfinin sonuçlarını anlamamızı kolaylaştırır.

Sühreverdî'ye göre hem felsefede hem de mistik cezbede kemale eren bilge gerçek manevi önder, *kutup*'tur; "kimliği bilinmeden, insanlar için tamamen meçhul olarak yaşasa da, o olmadan dünya var olmaya devam edemez."[104] Corbin, bu noktada en önemli Şiî izleklerinden biriyle karşı karşıya olduğumuzu hatırlatıyor; çünkü "kutuplar kutbu" İmam'dır. Onun kimliği bilinmeden yaşaması, İmam'ın gizlenmesine (*gaybet*) ve velayet döngüsüne, Son Peygamberin ardından gelen "nübüvvet-i bâtıniyye"ye ilişkin Şiî anlayışlarını gündeme getirir. O halde *İşrâkiyyun* teozoflarla Şiî teozoflar arasında bir uyum fark edilmektedir. Corbin şöyle yazar: "Halep'teki müçtehidler yanılmamıştır. Sühreverdî'nin duruşması sırasında onun mahkûm edilmesine yol açan sav, Allah'ın ne zaman isterse, şu anda bile bir peygamber yaratabileceğini vaaz etmesi olmuştu. Şeriat getiren bir peygamberlik resullük değil, 'bâtıni nebîlik' söz konusu olsa bile, bu sav en azından gizli bir Şiilik içeriyordu. Böylece gerek yaşamıyla, gerekse nebîlik felsefesinin şehidi olarak ölümüyle Sühreverdî, "batı sürgünü" (*gurbet-i garbiyye*) trajedisini son noktasına dek yaşadı."[105] Bununla birlikte, Sühreverdî'nin yolundan gidenler –işrâkiyyun– en azından İran'da günümüze dek süregelmiştir.[106]

**282. Celaleddin Rûmî: Kutsal Danslar, Şiir ve Müzik—** Daha çok Mevlânâ adıyla bilinen Muhammed Celaleddin 30 Eylül 1207'de Horasan'ın Belh kentinde doğdu. Kelâm âlimi ve şeyh olan babası, Moğol istilasından korkup 1219'da kentten ayrıldı ve Mekke'ye hacca gitti. En sonunda aile Konya'ya yerleşti. Celaleddin, babasının ölümünden sonra (o sırada 24 yaşındaydı) Halep ve Şam'da eğitim gördü. Yedi yıl sonra Konya'ya döndü ve 1240'tan 1249'a kadar fıkıh ve şer'i hukuk dersleri verdi. Ama 29 Kasım 1249'da altmış yaşlarında gezgin bir derviş, Şems-i Tebrizî kente geldi. Karşılaşmalarına ilişkin anlatının birçok versiyonu vardır. Bunların hepsi Mevlânâ'nın tasavvufu nasıl benimsediğini az çok dramatik bir biçimde anlatır: Meşhur fıkıh ve kelâm âlimi, en büyük sûfilerden biri ve İslamın belki de en dahiyane mistik şairi olur.

---

[104] Corbin, *Histoire*, s. 300-301 (s. 375).

[105] *Histoire*, s. 301 (s. 376).

[106] Batıda henüz bilinmeyen bu zengin felsefi geleneğin incelenmesini başlatmaları, Henry Corbin ve öğrencilerinin en büyük erdemlerinden biridir.

Mevlânâ'nın öğrencilerinin baskısına uğrayan Şems –hocaları üzerindeki etkisini kıskanıyorlardı– Şam'a gitti. Daha sonra geri dönmeyi kabul etti, ama 3 Aralık 1247'de esrarengiz bir biçimde katledildi. Mevlânâ uzun süre teselli edilemedi. Mürşidinin adını taşıyan bir mistik gazeller derlemesi yazdı (*Divân-ı Şems-i Tebrizî*): "Hayranlık verici 'aşk ve hüzün' şiirleri; tamamen bu aşka, görünüşte dünyevi, ama aslında ilahi aşkın hipostazı olan bu aşka adanmış olağanüstü bir eserdir."[107] Ayrıca Mevlânâ, Şems'in onuruna, *semâ*'yı başlattı. Oğlu Sultan Veled'e göre, "bir an bile müzik dinlemekten ve semâ etmekten geri kalmıyordu; ne gece ne gündüz dinleniyordu. O bir âlimdi: Bir şair oldu. O bir zâhitti: Şarap değil aşk sarhoşu oldu; çünkü aydınlanmış ruh Nur şarabından başka bir şey içmez."[108]

Mevlânâ, ömrünün sonuna doğru, müritlerini yönetmesi için Hüsameddin Çelebi'yi seçti. Şeyh, başlıca eseri olan *Mesnevî*'yi büyük ölçüde Çelebi sayesinde yazdı. Mevlânâ, 1273'te ölünceye dek, kimi zaman sokaklarda dolaşırken, hatta hamamda yıkanırken ona beyitleri dikte etti. Yaklaşık kırkbeş bin dizelik çok büyük bir mistik destan olan bu eserde, Kuran'a, hadislere olduğu kadar, mesellere, menkıbelere, Doğu ve Akdeniz folklorunun efsane ve izleklerine de yer verilmiştir.

Mevlânâ bir tarikat da kurdu (*Mevleviyye*). Tarikat Batıda çok erken bir çağda "dönen dervişler" adıyla tanındı, çünkü semâ töreninde semâzenler hem kendilerinin etrafında hem de tüm salonun çevresinde gittikçe hızlanan bir tempoda dönerler. Mevlânâ, "müziğin ahenginde bir sır saklı; eğer onu açıklasam, dünya altüst olurdu" diyordu. Gerçekten de müziğin işlevi, ruha gerçek vatanını ve son ereğini hatırlatarak, onu uyandırmaktır.[109] Mevlânâ şöyle yazar: "Hepimiz Âdem'in bedeninin parçasıydık ve bu melodileri cennette dinledik. Su ve kil içimize kuşkuyu döktü gerçi, ama bunları az da olsa hatırlarız."[110]

Kutsal müzik ve şiir gibi, esrik dans da tasavvufun başlangıcından beri görülen bir uygulamaydı.[111] Bazı sûfilere göre onların esrik dansı meleklerin dansının bir

---

[107] Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî et le soufisme*, s. 20.

[108] Vitray-Meyerovitch'in çevirisi, *a.g.y.*, s. 18.

[109] Bkz. Marjan Molénin çevirdiği metinler: "La danse extatique en Islam," s. 208-213.

[110] *Mathnawî*, IV, 743-746, çev. Molé, s. 239 (Mesnevi IV:736-737. Abdülbaki Gölpınarlı çevirisi: "Biz, bir uğurdan Âdem'in cüzleriydik, cennette o güzel sesleri duyduk dinledik / Balçık bize şüphe tozunu kondurdu ama gene de onlardan birşeycikler var hatırımızda). Cennette kalınan zamanları hatırlamak ve Kıyamet günü çalacak sûru beklemek en eski sûfi anlatılarında bulgulanan izleklerdir.

[111] Bkz. Molé'nin incelemesi, birçok yerde; kelâm âlimlerinin ve sûfi yazarların eleştirileri, *a.g.y.*,

taklitiydi.[112] Mevlânâ'nın kurduğu (ama özellikle oğlu Sultan Veled'in örgütlediği) tarikatta semâın hem kozmik hem de kelâmi bir niteliği vardır. Dervişler beyaz tennureler giyer (bir kefen gibi), sırtlarında siyah hırkalar vardır (mezar simgesi) ve başlarına uzun bir keçe külah (sikke) (mezartaşı imgesi) takarlar.[113] Şeyh, Gök'le Yer arasındaki şefaatçiyi temsil eder. Müzisyenler ney, kudüm ve zil çalar. Dervişlerin içinde döndükleri oda, evreni, "hem güneşin etrafında hem de kendi etraflarında dönen gezegenler"i simgeler: "Kudümler kıyamet gününün sûr seslerini çağrıştırır. Semâzenler halkası, birisi iniş eğrisini (*kavs-i nüzûl*) veya ruhların gerileyerek tekrar maddeye karışmasını, diğeri ruhların Allah'a doğru yükselişine karşılık gelen yükseliş eğrisini (*kavs-i urûc*) temsil eden iki yarım halkaya bölünmüştür."[114] Ritm çok hızlanınca şeyh de semâya katılır ve halkanın merkezinde dönmeye başlar, çünkü o güneşi temsil eder. "Bu, gerçekleştirilen birleşmenin doruk noktasıdır."[115] Dervişlerin dansının ancak çok ender durumlarda psikopatik kendinden geçmelerle sonuçlandığını ve buna yalnızca marjinal çevrelerde rastlandığını ekleyelim.

Mevlânâ, İslamın yenilenmesinde çok büyük bir rol oynamıştır. Eserleri Müslüman dünyanın bir ucundan öteki ucuna kadar okunmuş, çevrilmiş, yorumlanmıştır. Bu olağanüstü yaygınlık, dinsel yaşamın derinleştirilmesinde sanatsal yaratıcılığın ve özellikle de şiirin önemini bir kez daha kanıtlamaktadır. Mevlânâ da, diğer büyük mistikler gibi, ama benzersiz bir tutku ateşi ve şiirsel güçle ilahi aşkı yüceltip durur: "Aşk olmasa, dünya cansız kalırdı" (*Mesnevî*, V, 3844*). Onun mistik şiiri, dans ve müzik alanlarından alınmış simgelerle doludur. Bazı Yeni Platoncu etkilere karşın, hem kişisel, hem geleneksel hem de gözü pek nitelikteki ilahiyatı oldukça karmaşıktır. Mevlânâ, dönüşebilmek ve bekâ için fenâya erişmenin gerekliliği üzerinde durur; zaten birçok yerde de Hallac'a gönderme yapar.[116]

İnsanın varoluşu Yaradan'ın iradesine ve planına göre gelişir. İnsan Allah tarafından O'nunla dünya arasında aracı olmakla görevlendirilmiştir. İnsanın "tohum-

---

s. 176 vd vb.

[112] Bkz. Molé'nin çevirdiği metin, s. 215-216.

[113] Semâ'nın en başından itibaren var olan bu simgesellik meşhur Türk şairi Mehmed Çelebi'nin *Divân*'ında da belirtilmiştir; bkz. Molé'nın çevirdiği metin, s. 248-251. Mevlevî semâı hakkında, ayrıca bkz. Mevlânâ'nın ve Sultan Veled'in metinleri, *a.g.y.*, s. 238 vd.

[114] Vitray-Meyerovitch, *a.g.y.*, s. 41. Krş. Molé, *a.g.y.*, s. 246 vd.

[115] Meyerovitch, s. 42. Bir Mevlevî meclisinin betimlemesi için bkz. Molé, *a.g.y.*, s. 229 vd.

* V, 3856: "Aşk olmasaydı cansızlar, bitkiler yok olur muydu" Gölpınarlı çevirisi –yn.

[116] Krş. A. M. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 312 vd'da alıntılanan metinler.

dan akla kadar süren seyahati"[117] boşuna değildir. "Bu varoluş dünyasına geldiğin anda, oradan kaçabilmen için önüne bir merdiven konuldu." Aslında insan önce maden, sonra bitki, sonra da hayvan olmuştu. "Sonra bilgi, akıl, iman yeteneğine sahip insan yapıldın." Sonunda insan bir melek haline gelecek ve mekânı cennet olacaktır. Ama bu son aşama değildir. "Meleklik halini de aş, bu ummana (Tevhid) dal ki su damları bir deniz olabilsin."[118] Mevlânâ, *Mesnevî*'nin meşhur bir bölümünde (II, 1157 [II, 1160] vd), Allah'ın sureti olarak yaratılan insanın başlangıçtaki tanrısal biçimli doğasını açıklar: "Benim suretim Padişah'ın kalbinde duruyor: Benim suretim olmasa Padişah'ın kalbi hastalanırdı.... Akılların ışığı benim düşüncemden geliyor; gök benim başlangıçtaki doğam yüzünden yaratıldı.... Ben manevi imparatorluğa sahibim.... Padişah'ın türdeşi değilim.... Ama O'nun tecellisinde, O'nun ışığını alıyorum."[119]

**283. Tasavvufun Zaferi ve Kelâm Âlimlerinin Tepkisi. Simya—** Tasavvuf, kelâm âlimi Gazâlî sayesinde ulemanın da onayını aldıktan sonra, çok yaygınlaştı; önce Batı Asya ve Kuzey Afrika'ya sonra da İslamın girdiği her yere, Hindistan, Orta Asya, Endonezya ve Doğu Afrika'ya yayıldı. Zaman içinde şeyhlerin çevresinde yaşayan sınırlı mürit toplulukları birçok yerde kolları ve yüzlerce üyesi olan tarikatlara dönüştü. Sûfîler İslamın en iyi misyonerleri oldular. Gibb, Şiîlik'te görülen gerilemenin sûfîlerin ününün halk içinde yayılmasının ve onların misyonerlik ruhunun sonucu olduğu kanısındadır.[120] Bu başarı gördükleri itibarı ve sivil yetkililerin onları korumasını da açıklar.

Ulemanın hoşgörüsü yabancı kavramların alınmasını ve alışılmadık yöntemlerin kullanılmasını teşvik etti. Sûfîlerin bazı mistik teknikleri sonradan katılan çevrelerle temas içinde derinleştirilip değiştirildi. İlk sûfîlerin yaptığı zikri (krş. § 275) Hint etkisiyle XII. yüzyıldan sonra gelişen zikirle karşılaştırmak yeterli olacaktır. Bir yazara göre, "Zikre, gönül kandilini, manevi ışık odağını barındıran bir oyuğa

---

[117] *Mesnevî*, III, 1975 [III, 1980].

[118] *Odes mystiques*, II (= *Divân-ı Şems-i Tebrizî*), çev. E. de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî*, s. 88-89. Bkz. *a.g.y.*, s. 89'da, *Mesnevî*, IX, 553 vd, 3637 vd'dan çevrilmiş metinler.

[119] Çev. E. de Vitray-Meyerovitch ["Padişahın gönlünde oturmadadır hayalim; hayalim olmadıkça hastadır Padişahın gönlü / ... Akılların aydınlığı, yaratılışımdandır; göklerin yaratılışı, gene yaratılışımdan / ... Mülk sahibiyim ben ... Padişahlar Padişahının cinsinden değilim ... Ancak o, bana vurmuş, ışıtmış beni, ışığım ondan." A. Gölpınarlı çevirisi –yn.]

[120] Krş. *Mohammedanism*, s. 143.

benzeyen (göğsün) sol tarafından başlanır. Göğsün altından sağ tarafa geçerek ve sağ tarafın yukarısına doğru çıkarak sürdürülür. Başlangıçtaki konuma dönerek zikir devam ettirilir." Bir başka yazara göre, zâkir "yere çömelip, bağdaş kurup kollarını bacaklarının çevresine sarmalı, başını iki dizinin arasına eğmeli ve gözleri kapalı durmalıdır. Başın kalp hizasına gelişiyle sağ omuzun üzerine yatırılması arasında geçen sürede *lâ ilâh* diyerek baş kaldırılır.... Ağız kalp hizasına geldiğinde *illâ* sözcüğü var güçle telaffuz edilir.... Ve kalbin karşısında daha da canlı bir biçimde *Allah* denir ..."[121] Yoga-Tantra teknikleriyle olan benzerlikler, özellikle eşanlı işitsel ve ışıksal görüngülere yol açan alıştırmalarda (burada anlatılamayacak kadar karmaşıktırlar) kolaylıkla fark edilmektedir.

Bu tür etkiler, en azından gerçek zâkirlerde zikrin İslami niteliğini bozmaz. Birçok dinsel inanç ve züht yöntemi dışarıdan alınan unsurlarla veya dış etkilerle zenginleştirilmiştir. Hatta tıpkı Hıristiyanlığın tarihinde olduğu gibi, bu tür etkilerin İslama ökümenik bir boyut kazandırarak, onun "evrenselleşmesi"ne katkıda bulunduğu bile söylenebilir.

Her ne olursa olsun, tasavvufun Müslüman dinsel deneyiminin yenilenmesine büyük bir katkı yaptığı kesindir. Sûfilerin kültürel katkısına gelince, bu da hatırı sayılır ölçüdedir. Tüm İslam ülkelerinde onların müzik, semâ ve özellikle de şiir alanındaki etkileri kabul edilmektedir.[122]

Ama popülaritesini günümüze kadar koruyan bu başarılı hareketin,[123] İslam tarihi içinde çeşitli anlamlara çekilebilen sonuçları da olmuştur. Bazı sûfilerin akılcılık karşıtlığı kimi zaman saldırgan bir niteliğe bürünür ve filozoflara yönelik sövgüleri avamın hoşuna gider. Diğer yandan halka açık zikirlerde aşırı heyecan, kendinden geçme ve esrimeler onları daha da güçlendirir. Şeyhlerin çoğu bu tür ölçüsüz taşkınlıklara karşı çıkar, ama duruma her zaman hâkim olamazlar. Ayrıca bazı tarikatların üyeleri, örneğin dervişler mucizeler yaratabildiklerini ilan eden, şerîat kurallarının dışında bir yaşam sürerler.

---

[121] Metinleri alıntılayan L. Gardet, "La mention du nom divin (*dhikr*) en mystique musulmane," s. 654-655. Yoga-Tantra teknikleriyle benzerlikler konusunda bkz. M. Eliade, *Le Yoga*, s. 218 vd, 396-397.

[122] Bkz. A. Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, özellikle s. 283 vd'da çevrilmiş metinler. Mistik, daha doğrusu mistik-erotik şiir sayesinde, gayrı İslamî çok sayıda izlek ve motif farklı ulusal edebiyatlar içine girebilmiştir.

[123] Bkz. A. Schimmel, *a.g.y.*, s. 380 vd ve aynı yerde dipnot 1-7'de belirtilen kaynakça.

Ulema, tasavvufa hoşgörülü davranmak zorunda olsa bile, yabancı unsurları, özellikle de İranî ve irfani unsurları dikkatle izlemeye devam ettiler. Bu unsurlar, ulemaya göre, bazı sûfi şeyhlerin öğretisi aracılığıyla İslamın birliğini tehdit ediyordu (şimdi olduğu gibi o zaman da –yalnızca İslam âlimleri değil– tüm kelâmcıların, "zındıklık" tehlikesi karşısında, mutasavvıfların sıradan halk arasında dinsel deneyimin derinleştirilmesine yaptıkları olağanüstü katkıyı kabullenmeleri çok zordu; üstelik kelâmcılara göre, bu zındıklık tehlikesi dinsel bilginin her düzeyinde mevcuttu). Ulemanın bu gelişmeye yanıtı, resmi statüye sahip ve ücretli müderrislerin ders verdiği medreseleri çoğaltmak oldu. VIII./XIV. yüzyıla doğru yüzlerce medrese yüksek eğitimin denetiminin ulemanın elinde toplanmasını sağlamıştı.[124]

Klasik tasavvufun ortaçağda Batıda bilinmemesi üzücüdür.[125] Endülüs erotik-mistik şiiri aracılığıyla edinilen muhtemel dolaylı bilgiler iki büyük mistik gelenek arasında gerçek bir buluşmaya yol açmamıştır.[126] Bilindiği üzere, İslamın yaptığı başlıca katkı, antikçağın felsefi ve bilimsel eserlerinin, en başta da Aristoteles'inkilerin Arapça çevirileri aracılığıyla naklini sağlaması olmuştur.

Yine de, sûfi mistisizmi bilinmese de Hermesçiliğin ve simyanın bir kısmı özgün eserler olan Arapça metinler sayesinde Batıya sızdığını da ekleyelim. Stapleton'a göre İskenderiye okulu simyası önce Mezopotamya'daki Harran'da gelişmişti. Bu varsayım tartışmalıdır, ama Arap simyasının kökenini de açıklamaktadır. Her ne olursa olsun, Arapça eserler veren ilk ve en meşhur simyacılardan biri Cabir ibn Hayyan, yani Latinlerin verdiği isimle Geber'dir. Holmyard onun II./VIII. yüzyılda yaşadığını ve 6. İmam Cafer'in öğrencisi olduğunu tahmin etmektedir. Onun hakkında anıtsal bir monografi yazmış olan Paul Kraus'a göre, III./IX.-IV./X. yüzyıllar civarında yaşamış birçok yazar söz konusudur (ortada, Cabir ibn Hayyan'a mal edilen yaklaşık 3.000 eserlik bir külliyat dolaşmaktadır!) Corbin, "Cabir" simyasının içinde geliştiği Şiî ve bâtıni çevreyi çok yararlı bir biçimde gün ışığına çıkarmıştır. Gerçekten de onun "Mizan İlmi," "her cisimde zâhir ile bâtın arasında var olan iliş-

---

[124] Bkz. Gibb'in bu eğitim denetiminin kültürel sonuçları konusundaki gözlemleri (*a.g.y.*, s. 144 vd, 153 vd).

[125] İslamın Guneydoğu Avrupa'da neredeyse sadece Osmanlı İmparatorluğu, yani Türk işgali aracılığıyla tanınması da aynı oranda üzücüdür.

[126] Diğer yandan bazı Müslüman ve Hıristiyan bâtıni gruplar arasında temaslar yaşanmış olması da mümkündür. Ama ortaçağın dinsel ve kültürel tarihinde bunların yol açtığı sonuçlar kestirilememektedir.

kiyi" keşfetmeye olanak vermektedir.[127] Bununla birlikte, Latince çevirileriyle bilinen dört *Geber* risalesinin Cabir'in eseri olmadıkları anlaşılmaktadır.

Arapçadan Latinceye ilk çeviriler 1150'ye doğru İspanya'da, Cremona'lı Gérard tarafından gerçekleştirildi. Yüz yıl sonra simya yeterince biliniyordu, çünkü Vincent de Beauvais'nin *Ansiklopedi*'sine girmişti. Bu konudaki en meşhur eserlerden *Tabula Smaragdina, Yaratılış Sırrının Kitabı* ismiyle bilinen bir başka eserden alınan parçalardan oluşuyordu. Arapçadan çevrilen *Turba Philosophorum* ve XII. yüzyılda Arapça kaleme alınmış *Picatrix* de aynı oranda meşhur başka kitaplardı. Bu kitapların, betimledikleri tüm laboratuvar deneylerine, aygıtlarına ve maddelere karşın, bâtınilik ve irfanla dolu olduklarını ayrıca belirtmeye gerek yok aslında.[128] Aralarında Hallac'ın ve özellikle de İbn Sina ile İbn Arabî'nin de yer aldığı birçok mutasavvıf ve mürşit simyayı gerçek bir manevi teknik olarak sunmuşlardır. Simyanın İslam ülkelerinde XIV. yüzyıldan sonraki gelişimi hakkında henüz yeterince bilgi sahibi değiliz. Batıda ise Hermesçilik ve simya altın çağlarını İtalyan Rönesansı'ndan kısa süre önce yaşayacaklar ve mistik saygınlıkları Newton'ı bile büyüleyecektir (§ 311).

---

[127] *Histoire de la philosophie islamique*, s. 184 (s. 245) vd ve özellikle "Le Livre du Glorieux Jâbir ibn Hayyân."

[128] Bkz. Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, çev. M. Emin Özcan, Kabalcı, 2003, s. 154 vd.

## ELEŞTİREL KAYNAKÇA

**§ 272.** Öncelikle birkaç genel tanıtım eserini sayalım: H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (Oxford, 1949; 2. baskı, 1961); Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago, 1966; 2. baskı, 1979); Toufic Fahd, "L'islam et les sectes islamiques," *Histoire des Religions* içinde (Henri-Charles Puech'in yönetiminde), c. III (Paris, 1977), s. 3-177; A. Bausani, *L'Islam* (Milano, 1980). Ayrıca bkz. § 264-265'teki kaynakçalar.

Henri Laoust, *Les schismes dans l'Islam* (Payot, 1965), hem İslam tarihine genel bir giriş hem de başvuru kaynağı olan bir eserdir ve zenginliğiyle vazgeçilmez niteliğini korumaktadır.

Gustave E. von Grunebaum *Medieval Islam*'da (Chicago, 1946; gözden geçirilmiş ve genişletilmiş 2. baskı, 1953) ortaçağ kültürünü ve manevi yaşamını anlatmıştır. Ayrıca bkz. bir ortak çalışma olan *Islam and Cultural Change in the Middle Age* (Wiesbaden, 1975) ve *The Islamic City*'de (A. H. Hourani ve S. M. Stern [ed.], Oxford, 1970) A. H. Hourani, S. M. Stern, S. A. el-Ali ve N. Elisséeff'in makaleleri.

Sünni kelâm hakkında Henry Corbin'in çok duru anlatımı için bkz.: *Histoire de la philosophie islamique*, I (Paris, 1964), s. 125-178; L. Gardet ve M. M. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane* (Paris, 1948); A. N. Nader, *Le système philosophique des Mo'tazilites* (Beyrut, 1956); A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam* (Londra, 1957); H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam* (Harvard, 1976) temel bir eserdir. Ayrıca bkz. F. Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Londra, 1958); S. H. Nasr, *An Introduction to Muslim Cosmological Doctrines* (Cambridge, Mass., 1964); Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (Louvain, 1980).

El-Eş'arî ve Eş'arilik hakkında bkz. W. C. Klein, *The Elucidation of Islam's Foundation* (New Haven, 1940; el-Eş'arî'nın *Kitabü'l-İbâne*'sinin İngilizce çevirisi); W. W. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam* (Londra, 1948).

**§ 273.** Şiîliğin tarihi üzerine bkz. Henri Laoust, *Les schismes dans l' Islam*, s. 25 vd, 98 vd, 181 vd. Şiî düşüncesinin ve manevi tekniklerinin tamamının yorumu ilk kez Henry Corbin tarafından *Eranos-Jahrbücher* ve birçok kitapta çıkan çok sayıda inceleme ile sunulmuştur. *Histoire de la philosophie islamique* adlı eserinde (c. I, s. 41-150) bu konuda yararlı bir sentez bulunmaktadır (krş. s. 350, 1964'e kadar çıkmış makalelerine ilişkin kaynakça). Ayrıca bkz. *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite* (Paris, 1961; onbir yazardan çeviriler içermektedir) ve *En Islam iranien*, c. I-II (Paris, 1971-1972), "*shî'isme*," "*shî'ites*" maddeleri.

**§ 274.** İsmaililik hakkında bkz. W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismaelism* (Bombay, 1955); H. Corbin, "Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne," *Eranos-Jahrbuch*, XXIII, 1955; aynı yazar, *Trilogie ismaélienne* (üç eserin yorumlu çevirisi), Paris, 1961; aynı yazar, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 110-148, 351 (kaynakça).

Korunabilmiş en eski İsmailî eserinde, apokrif bir metin olan *Çocukluk İncili*'nın belli belirsiz

izleri, mistik sayı ilminin bazı izlekleri (gnostik kökenli), kozmolojide bir rol oynayan ve Maniheist etkiyi eleveren beşlemeler (örneğin Selman'ın Düşman'a karşı yedi savaşı vb) fark edilmektedir; krş. Corbin, *Histoire*, s. 111.

Mehdi miti hakkında bkz. *Shorter Encyclopaedia of Islam*, s. 310-313; İbn Khaldûn, *The Muqaddimah, An Introduction to History*, c. I-III, çev. Franz Rozenthal (New York, 1958), s. 156-200 (ayrıca bkz. s. 186 vd, sûfilerin Mehdi hakkındaki görüşleri).

Alamut kalesi İsmaililiği hakkında bkz. G. S. Hodgson, *The Order of the Assassins: The Struggle of the Early Isma'ilîs Against the Islamic World* (Lahey, 1955).

"Dağın İhtiyarı" (Şeyhü'l-Cebel) hakkında bkz. C. E. Nowell, "The Old Man of the Mountain," *Speculum*, c. 22, 1947, s. 497 vd; aynı yazar, "The Sources of the History of the Syrian Assassins," *Speculum*, c. 27, 1952, s. 875 vd; W. Fleischhauer, "The Old Man of the Mountain: The Growth of a Legend," *Symposium* 9, 1955, s. 79 vd. Marco Polo'nun anlatısı hakkında bkz. Leonardo Olschki, *Marco Polo's Asia* (Berkeley ve Los Angeles, 1960), s. 362-381.

**§ 275.** Tasavvuf hakkında başlıca Avrupa dillerinde geniş bir külliyat mevcuttur. Birkaç önemli eseri sayalım: Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921; yeni baskı, 1967); A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (Londra, 1950); Marijan Molé, *Les mystiques musulmans* (Paris, 1965; mükemmel bir giriş bölümü); G. C. Anawati ve Louis Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances, expériences et techniques* (Paris, 1961; çok sayıda çevrilmiş ve yorumlanmış metin içermektedir); Fritz Meier, *Vom Wesen der islamischen Mystik* (Basel, 1943; müritlerin el alması üzerinde durur); Seyyed H. Nasr, *Sufi Essais* (Londra, 1972); Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill, 1975; tasavvuf üzerine en iyi eserlerden biri, zengin bir kaynakçası vardır).

Batıdaki sûfi incelemelerinin tarihi için bkz. A. J. Arberry, *An Introduction to the History of Sufism* (Londra, 1942). Çevrilmiş metin derlemeleri arasından şunları sayalım: Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (Londra, 1950); aynı yazar, *The Sufi Path of Love* (Londra, 1954); Martino Mario Moreno, *Antologia della Mistica Arabo-Persiana* (Bari, 1951).

Sûfi dilinin çözümlenmesi için bkz. Louis Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1922; yeni baskı, 1968); Paul Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beyrut, 1970).

İlk sûfiler hakkında bkz. L. Massignon, "Salmân Pâk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien" (*Société des études iraniennes*, 7, 1934); Margaret Smith, *Râbi'a the Mystic and Her Fellow Saints in Islam* (Cambridge, 1928).

Şiilik ve Tasavvuf arasındaki ilişkiler hakkında bkz. H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, s. 262 vd; S. H. Nasrı, *Sufi Essais*, s. 97-103; John B. Taylor, "Ja'far al Sâdiq, Spiritual Forebear of the Sufis," *Islamic Culture*, c. 40, No. 2, s. 97 vd, Nasr, *Sufi Essais*, s. 104 vd.

Şeriat ile sûfilerin aradığı ilahi Hakikat arasındaki köklü farklılıklar hakkında, Kuşeyrî'den şu bölümü aktaralım: "Şeriat ubûdiyyete (kulluğa ve ibadete) sımsıkı sarılma hakkındaki emirdir. Hakikat rubûbiyyeti temaşa etmektir. Hakikat tarafından teyit edilmeyen hiçbir şeriat makbul değildir. Şeriatla mukayyet olmayan hiçbir hakikat da makbul değildir. Şu halde şeriat

halka mükellefiyetler getirmiştir. Hakikat ise Hakk'ın (kainat hakkındaki) tasarrufunu ve idaresini bildirmiştir. O halde O'na ibadet etmek şeriat, O'nu müşahede etmek hakikattir. Şeriat, emredileni ifâ etmektir. Hakikat, Allah'ın kazasını, kaderini, gizlediği ve açıkladığı şeyi görmektir" (*Risâlat*, çev. Eva de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî et le soufisme*, Paris, 1977, s. 80 {Bu alıntı Süleyman Uludağ'ın çevirisinden verilmiştir , bkz. *Kuşeyri Risalesi*, Dergâh Yay., 1999, s 176 –yn}).

**§ 276.** Zünnûn hakkında bkz. Margaret Smith, *Readings from the Mystics of Islam*, No. 20; Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, s. 61 vd.

Bistâmî hakkında bkz. M. Molé, *Les mystiques musulmans*, s. 53 vd; Schimmel, *a.g.y.*, s. 47 vd; krş. dipnot 32-34'te belirtilen referanslar.

Cüneyd hakkında bkz. A. H. Abdel Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd* (Londra, 1962); Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, s. 135-161; M. Molé, *a.g.y.*, s. 61 vd; Schimmel, *a.g.y.*, s. 57 {s. 71} vd.

Tirmizî hakkında bkz. Schimmel, *a.g.y.*, s. 56-57 {s. 69-70} ve dipnot 35-36'da belirtilen kaynakça; H. Corbin, *a.g.y.*, s. 273-275.

Sûfi *kutup* öğretisi hakkında bkz. M. Molé, *a.g.y.*, s. 79 vd.

**§ 277.** Hallac hakkında Louis Massignon'un eserlerini, özellikle de *La Passion d'al-Husayn-ibn-Mansûr al-Hallâj, martyr mystique de l'Islam, exécuté à Bagdad le 26 Mars 922*'yi hatırlatmak yeterli olacaktır (2 c., Paris, 1922; düzeltilmiş ve genişletilmiş yeni baskı, 4 cilt, Paris, 1975. Massignon'un Hallac'ı ele alan çalışmaları, Kaynakçada belirtilmiştir, c. IV, s. 101-108).

Hallac'ın yaşamı ve şehit oluşu, Massignon tarafından *La Passion*'un ilk cildinde hayranlık uyandıran bir biçimde anlatılmış ve yorumlanmıştır. Hallac'ın eserleri hakkında (yazılarının ölümünden altmış yıl sonra kaleme alınan fihristi 46 başlık içeriyordu) bkz. *a.g.y.*, c. III, s. 286 vd. Massignon, Hallâc'ın eserlerinden yapılmış ayrı ayrı 350 alıntının IV./IX. yüzyılda tasavvufun klasik repertuarı içine girdiğini saptamıştır; krş. *a.g.y.*, s. 294. *Divan* hakkında bkz. *a.g.y.*, s. 296 vd. Krş. çev. s. 300-334 ve *Riwâyât* çevirisi, s. 344-352. Ayrıca bkz. Massignon'un yaptığı yeni *Diwân* çevirisi ("Documents Spirituels," c. 10, Paris, 1955).

*Melâmetiyye* hakkında bkz. Alessandro Bausani, "Note sul 'Pazzo sacro' nell'Islam," *SMSR*, 29, 1958, s. 93-107; M. Molé, *Les mystique Musulmans*, s. 72 vd ve Schimmel, *a.g.y.*, s. 86 {s. 96}, dipnot 59'daki kaynakça.

*Melâmetiyye*'nin benzeri olan "İsa'nın delileri" için bkz. V. Roshcau, "Saint Siméon Salos, ermite palestinien et prototype des 'Fous-pour-le Christ' " (*Proche-Orient Chrétien*, c. 28, 1978, s. 209-219); aynı yazar, "Que savons-nous des Fous-pour-le-Christ?" (*Irénikon*, c. 53, 1980, s. 341-353, 501-512).

**§ 278.** Şiblî ve Niffarî hakkında bkz. Schimmel, *a.g.y.*, s. 77-82 {s. 88-92} ve dipnot 46 (kaynakça).

Klasik tasavvufun kuramları ve uygulamaları hakkında bkz. G. C. Anawati ve L. Gardet,

*Mystique musulmane*, s. 41 vd, 77 vd, 147 vd; Schimmel, *a.g.y.*, s. 89 [s. 99] vd (kaynakça ile birlikte).

Gazâlî hakkında bkz. Miguel Asin y Palacios, *Espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, I-IV (Madrid-Granada, 1934-1941); W. Montgomery Watt, *Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazzâlî* (Edinburgh, 1963) ve Schimmel, *a.g.y.*, s. 92 [s. 102], dipnot 66'daki kaynakça.

Gazâlî'nin eserlerinin çevirileri hakkında bkz. Schimmel, *a.g.y.*, s. 92-95 [s. 102-105], dipnot 67, 71, 72'deki kaynakça. Konumuzu doğrudan ilgilendirenleri sayalım: W. H. Temple Gairdner, *Al-Ghazzâlî's The Niche for Lights* (Londra, 1915); W. M. Watt, *The Faith and Practice of Al-Ghazzâlî* (Londra, 1952; *el-Munkız-u Min ed-Dalâl* adlı eserin çevirisi); G. H. Bousquet, *Ih'-yâ'oulum al-dîn' ou Vivification des Sciences de la Foi* (Paris, 1955; kırk bölümün özetini içermektedir).

**§ 279.** En iyi toplu inceleme, H. Corbin'in *l'Histoire de la philosophie islamique* adlı eseridir (Paris, 1964). Bkz. *a.g.y.*, s. 348 vd (kaynakça öğeleri).

Kindî hakkında, krş. Corbin, *a.g.y.*, s. 217-222, 355 (kaynakça).

Farabî hakkında bkz. Corbin, *Histoire*, s. 22 vd; D. M. Dunlop, *The Fusul al-Madanî. Aphorisms of the Statesman of al-Fârabî* (metin ve çeviri, Cambridge, 1961); Muhsin Mahdi (çev.), *Al-Farabi's Philosophy of Plato and Aristotle* (Glecoe, Illinois, 1962). Fârâbî'de nübüvvet öğretisi hakkında bkz. F. Rahman, *Prophecy in Islam. Philosophy and Orthodoxy* (Londra, 1958), s. 11-29.

İbn Sinâ hakkında bkz. A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina* (Paris, 1937); Louis Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne* (Paris, 1951); F. Rahman, *Avicenna's Psychology* (Londra, 1952); S. M. Afnan, *Avicenna, His Life and Works* (Londra, 1958); Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire. Etude sur le cycle des récits avicenniens* (Paris-Tahran, 1954; 2. baskı, Paris, 1979); S. H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Harvard, 1963), s. 9-51.

Birkaç yakın tarihli çeviriyi sayalım: *Livre des Directives et Remarques* (çev. A. M. Goichon, Paris, 1952); *La Métaphysique du Shifâ* (çev. M. Anawati, Québec, 1952); *Le Livre de Science*, 2 c. (çev. M. Achéna ve H. Massé, Paris, 1955); krş. Corbin, s. 357-358'deki kaynakça.

İspanya'daki İslam felsefesi ve teozofisi hakkında bkz. Corbin, *Histoire*, s. 305-342, 361-363'teki (kaynakça) bütünsel inceleme.

İbn Meserre hakkında bkz. Miguel Asin Palacios, *Ibn Massara y su escuela; origenes de la filosofia hispano-musulmana* (2. baskı, Madrid, 1946).

İbn Hazm hakkında bkz. A. R. Nykyl, *A Book Containing The Risâla Known as "The Dove's Neck-Ring About Love and Lovers"* (Paris, 1932); aynı yazar, *Hispano-Arabic Poetry and Its Relations with the Old Provençal Troubadours* (Baltimore, 1946).

İbn Bâcce hakkında bkz. M. Asin Palacios, *Avempace. El régimen del solitario* (yayım ve çeviri, Madrid-Granada, 1946).

İbn Tufeyl hakkında bkz. Léon Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres* (Paris, 1909); aynı yazar, *Hayy ibn Yaqdhan, roman philosophique d'Ibn Thofail* (metin ve çeviri, 2. baskı, Paris, 1936).

**§ 280.** Yakın tarihli birkaç İbn Rüşd çevirisini sayalım: L. Gauthier, *Traité décisif (Façl al-maqâl) sur l'accord de la religion et de la philosophie* (3. baskı, Cezayir, 1948); S. Van der Bergh, *Averroes' Tahâfut al-Tahâfut (The Incoherence of the Incoherence)*, 2 c. (Oxford, 1954); G. F. Hourani, *On the Harmony of Religion and Philosophy* (Londra, 1954).

Hakkında hatırı sayılır bir eleştirel edebiyat mevcuttur. Şunları sayalım: L. Gauthier, *Ibn Rochd (Averroës)*, Paris, 1948; M. Horten, *Die Metaphysik des Averroes* (Halle, 1912); ayrıca bkz. Etienne Gilson, H. Corbin ve Julius R. Weinberg'in ortaçağ felsefe *Tarihler*'indeki sentezci sunumlar.

Çevirisi bulunan İbn Arabî metinleri hakkında bkz. R. W. J. Austin, *Ibn al'Arabî: The Bezels of Wisdom* (New York, 1980), s. 12. Şunları sayalım: Titus Burckardt, *La Sagesse des Prophètes* (Paris, 1956), *Füsusü'l-Hikem*'in kısmi çevirisi ve Austin, *Sufis of Andalusia* (Londra, 1971).

Eleştirel kaynakçanın özü Austin, *The Bezels*, s. 13'te kayıtlıdır. Şu çalışmaları ayrıca zikretmek gerek: Izutsu, *Comparative Study of Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* (Bölüm I, Tokyo, 1966); Henry Corbin, *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn Arabî* (Paris, 1958); S. A. Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabî* (Lahor, 1970).

**§ 281.** Henry Corbin *Œuvres philosophiques et mystiques de Sohrawardi*'nin ilk iki cildini yayımlamıştır (İstanbul-Leipzig, 1945; Tahran-Paris, 1952). Sühreverdî'nin duşuncesine en derinlemesine nüfuz eden yorum da Corbin'e aittir; özellikle bkz. *En Islam iranien*, c. II; *Sohrawardi et des Platoniciens de Perse* (Paris, 1971); *Histoire de la philosophie islamique*, s. 285-304; *L'Archange empourpré. Quinze traités et récits mystiques traduits du persan et de l'arabe* (Paris, 1976).

Sühreverdî'nin yazılı veya sozlü kaynaklar aracılığıyla Mazdeist geleneği ne ölçüde bildiğini saptamak güçtür. (Corbin'in katkıları dışında şu eserleri de belirtelim: A. Bausani, *Persia Religiosa*, s. 181 vd ve J. Duchesne-Guillemin, *La Religion de l'Iran Ancien*, s. 363 vd). Her ne olursa olsun Sühreverdî hem İran geleneğine hem de Yeni Platoncu teozofiye sahip çıkıyordu. Sasanîler hanedanı devrinde (226-635), Zurvanîlık (krş. § 213) müritlerini yitirmese de, Mazdeizmin imparatorluğun resmi dini haline geldiğini hatırlatalım. Mani'yi mahkûm ettirmeyi başaran başkâhin Kartêr (§ 231), Mazdeist ortodoksluğun kurucusuydu. Krallık mitolojisi ve ideolojisi de yine Sasanîler döneminde yeni bir atılım yaptı (krş. G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, s. 343).

Dinsel ve siyasal düzlemde İslam fethine kadar önemli sayılabilecek tek olay Kral Kavâd'ın da (488-531) kolaylaştırdığı Mazdek devrimiydi. Mazdek Kötülüğün ve acıların nedeninin toplumsal eşitsizlik olduğunu bildiriyor, dolayısıyla mülklerin ve kadınların paylaşılmasını öneriyordu. Ama laik ve dinsel aristokrasi Kral Kavâd'ı ikna etmeyi başardı ve kral 528/529'da büyük bir Mazdekî katliamı düzenledi. "Avesta'nın son yazımına ve Zerdüştçü devlet kilisesinin zaferine," Mazdek devriminin yol açtığı karışıklıkların neden olması anlamlıdır (Widengren, s. 343). Kısa süre sonra (635'te) Müslümanlar İran'ı fethetti. Ama ülkenin güneyine sıkışan Mazdeizm IX. yüzyılda (Pehlevî dilinde başlıca eserlerin, *Bundahishn*, *Dēnkart* vb, yazıldığı dönem; Duchesne-Guillemin, s. 356 vd) gerçek bir rönesans yaşadı. Bununla birlikte halifelerin boyunduruğunu sarsma ve yeniden Zerdüştçü bir devlet kurma umudu Türk hanedanları Gazneliler

ve Selçuklular tarafından yok edildi; onlar İran halkının dinsel geleneğinin ve siyasal özerkliğinin amansız düşmanlarıydı.

Sühreverdî'nin ve onunla birlikte daha birçok İranlı mistik ve şairin kadim Pers'e duydukları hasreti, ne yazık ki henüz yeterince bilinmeyen böyle bir ideolojik bağlama yerleştirmek gerekir.

**§ 282.** *Mesnevî*, Reynold A. Nicholson tarafından İngilizceye çevrildi ve notlandı, 8 c. (Londra, 1925-1940); diğer kısmi çevirilerin listesi için bkz. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, s. 310 (s. 303), dipnot 24. *Divân-ı Şems-i Tebrizî*'den seçmeler R. A. Nicholson tarafından İngilizceye (1898; yeni baskı, Cambridge, 1961) ve E. de Vitray-Meyerovitch tarafından da Fransızcaya çevrildi (*Odes mystiques* başlığıyla); Avrupa dillerine diğer çeviriler için bkz. Annemarie Schimmel, s. 310, dipnot 25.

Mevlânâ hakkında bkz. Annemarie Schimmel, *The Triumphal Sun. A Study of Mewlana Rumi-âs Life and Work*, Londra-Lahey, 1978; aynı yazar, *Mystical Dimensions*, s. 309-328; E. de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî et le soufisme* (1977); aynı yazar, *Mystique et poésie en Islam: Djalâlud-Dîn Rûmî et les derviches tourneurs* (Paris, 2. baskı, 1973); R. A. Nicholson, *Rûmî, Poet and Mystic* (Londra, 1950); ayrıca krş. E. de Vitray-Meyerovitch, *Rûmî*, s. 188 ve Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions*, s. 311 (s. 304), dipnot 25, 26; 316, dipnot 28-31'deki kaynakçalar.

Dini müzik ve semâ üzerine bkz. Marijan Molé, "La Danse extatique en Islam," *Les Danses Sacrées* içinde ("Sources Orientales," c. 4, Paris, 1963), s. 145-280. Semâ hakkında bkz. Fritz Meier, "Der Derwischtanz: Versuch eines Ueberlicks" (*Asiatische Studien*, 8, 1954, s. 107-136). *Mevlevî* semâı üzerine bkz. Hellmut Ritter, "Der Reigen der tanzenden Derwische" (*Zeitschrift für vergleichende Musikwissenschaft*, 1, 1933, s. 28-42).

**§ 283.** Zikir hakkında bkz. Louis Gardet, "La mention du nom divin (*dhikr*) en mystique musulmane," *Revue Thomiste*, 1952, s. 642-679; 1953, s. 197-216; aynı yazar, *Mystique musulmane*, s. 187-258; M. Eliade, *Le Yoga*, s. 218-220; 396-397 (kaynakça).

Simyanın kökeni hakkında bkz. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, s. 352 vd; ayrıca krş. *Demirciler ve Simyacılar* (Kabalcı baskısı), s. 242 vd.

Arap simyasının tarihi için, krş. *Demirciler ve Simyacılar*, s. 244 vd'daki kaynakça. Özellikle bkz. Paul Kraus, *Jabîr ibn Hayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, I-II (Kahire, 1942-1943); H. Corbin, "Le Livre du Glorieux de Jabîr ibn Hayyân, Alchimie et Archétypes," *Eranos-Jahrbuch*, 18, Zürih, 1950, s. 47-114. Ayrıca krş. Stéphane Rispoli'nin yaptığı küçük bir İbn Arabî risalesi çevirisi: *L'alchimie du bonheur parfait* (Paris, 1981).



# XXXVI. BÖLÜM

# BAR KOHBA AYAKLANMASINDAN HASİDİLİĞE YAHUDİLİK



**284. Mişna Derlemesi**— Yahudilerin Romalılara karşı ilk savaşına (66-73) ve Titus'un Tapınağı yıkmasına değinirken, Musevilik açısından önemli sonuçlara yol açan bir olayı hatırlatmıştık: meşhur Rabi Yohanan Ben Zakay, Kudüs kuşatması sırasında bir tabutun içinde kentten kaçırılmış ve kısa süre sonra Yavne köyünde (Yahuda yakınları) bir okul kurmak için Vespasianus'tan izin almıştı. Rabi Yohanan, İsrail halkının askeri açıdan ezilse bile, Tevrat öğretildiği sürece yok olamayacağına inanıyordu (krş. § 224).[1] Daha sonra R. Yohanan bir "patriark"ın (Nasi) başkanlığında hem tartışmasız dinsel otorite sahibi hem de adli mahkeme işlevi gören 71 üyeli bir Sanedrin örgütledi. Yaklaşık üç yüzyıl boyunca "patriarklık" makamı, bir tek istisna dışında, babadan oğula geçti.[2]

Bununla birlikte Romalılara karşı Bar Kohba'nın 132'de başlattığı ve 135'te tam bir felaketle sonuçlanan ikinci savaş, Yahudi halkının dinsel kimliğini, hatta varlığını yeniden tehlikeye attı. İmparator Hadrianus Sanedrini kapattı ve Tevrat eğitimiyle ibadeti yasakladı; buna karşı çıkanların idamla cezalandırılacağını duyurdu. Meşhur Rabi Akiva'nın da aralarında yer aldığı birçok öğretmen işkencede öldü. Ama Hadrianus'un ardından tahta geçen Dindar Antoninus Sanedrine otoritesini geri verdi, hatta bunu artırdı. Bundan böyle Sanedrin kararları Diyasporanın her yerinde geçerliydi. Rabbâni Yahudiliğin temel yapısı –Yohanan ben Zakay'ın öğrencileriyle başlayıp 200'e doğru sona eren– bu dönemde geliştirildi. Başlıca yenilik, Tapınağa yapılan hac ziyareti ve sunuların yerine Yasa'nın öğrenilmesinin, dua ve ibadetin, dünyanın her yerindeki sinagoglarda gerçekleştirilebilecek dinsel eylemlerin geçirilmesiydi. Tevrat eğitimi ve ritüel temizliğe ilişkin buyruklar sayesinde geçmişle

---

1 Nitekim Tapınak yıkıldıktan sonra Saddukîlerin ruhban hizbi varlık nedenini yitirince, yönetim Yasa âlimlerine, yani Ferisilerle ardılları olan *rabi*'lere ("hocalar, eğiticiler") geçti. Bkz. G. F. Moore vd, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, I, s. 83 vd.

2 Bkz. Hugo Mantel, *Studies in the History of the Sanhedrin*, özellikle s. 140 vd (Sanedrinin Yavne'den Uşa'ya ve başka yerlere gitmesi).

bağlantı kurulup, süreklilik sağlanıyordu.

İbadet uygulamalarına ve gerek kutsal metinlerin, gerekse hukuki sorunların yorumlarına ilişkin sayısız sözlü anlatıyı[3] belirginleştirmek, açıklamak ve birleştirmek amacıyla, (y. 175-y. 200 tarihleri arasında Sanedrin Patriark'ı) "Hükümdar"* Rabi Yehuda ha-Nasi bunları toplamaya ve tek bir yasa kitabı içinde düzenlemeye çalıştı. Mişna ("tekrarlama/temrin") adı verilen bu geniş derleme MÖ I. yüzyılla MS II. yüzyıl arasında geliştirilmiş malzemeleri içerir.[4] Eser altı "fasıl"dan oluşur: tarım, bayramlar, aile yaşamı, medeni yasa, kurbana ve perhize ilişkin buyruklar, ritüel temizlik.[Φ]

*Merkava* mistik anlayışına bazı göndermeler de görülür (krş. § 288). Buna karşılık o çağda çok yaygın olan (örneğin meşhur, apokrif eserler *Baruk II* ve *Ezra IV*'te yansıtılan türden) Mesihçi umutların ve kıyamete ilişkin spekülasyonların izine rastlanmaz. Mişna'nın çağdaş tarihi göz ardı ettiği ya da ona sırtını döndüğü izlenimi uyanır. (örneğin *Kudüs*'e götürülmesi gereken mahsul ondalıklarından söz edilir; hangi tür sikkelerin değiştirilmesi gerektiğinden bahsedilir; vb).[5] Mişna, yaşamı ve insanı kutsama yönündeki çeşitli edimlerin, gereğince yasalaştırılmış modellere göre gerçekleştirildiği tarihdışı örnek bir durumu hatırlatır. Tarım, Tanrı'nın varlığı ve insanın (ritüelleştirilmiş) çalışmasıyla kutsanır. "İsrail ülkesi Tanrı'yla ilişkisi sayesinde kutsanmıştır. Tanrı'nın ürünü Tanrı'nın emrinde çalışan insan tarafından ve çeşitli sunguların ayrılması ve sözle ifade edilmeleri yoluyla kutsanmıştır."[6]

Aynı şekilde "bayramlar faslı"nda (Moed), kutsal mekân yapılarına yakından bağlı kutsal zamanın döngüleri düzenlenmiş, sınıflandırılmış ve isimlendirilmiştir.[7] Diğer tüm "fasıllar"da da amaç aynıdır. Kozmik eseri ve toplumsal, ailevi ve bireysel yaşamı kutsamanın olduğu kadar, kirlenmekten sakınmanın ve özel arınmalar yoluyla kirliliği geçersiz kılmanın ritüel araçları en ince ayrıntısına varınca-

---

[3] Musa'nın Yeşu'ya ve kâhinlere öğrettiği bir "sözlü Tevrat" düşüncesi, çok eski ve saygı duyulan bir geleneği sürdürüyordu.

* Nasi'nin kelime anlamı "hükümdar," "yönetici," "başkan" anlamlarına gelmektedir –yn.

[4] Jacob Neusner'in *Judaism: The Evidence of the Mishna* adlı eserinin en büyük başarılarından biri, Roma ile yapılan iki savaş öncesindeki, bu savaşlar sırasındaki ve sonrasındaki dönemlere ait malzemeleri saptayıp çözümlemesidir.

[Φ] Zeraim, Moed, Naşim, Nezikin, Kodaşim, Taarot –yn.

[5] *Maaser Sheni*, özetleyen Neusner, *a.g.y.*, s. 128.

[6] Richard S. Sarason, aktaran Neusner, s. 130-132.

[7] Krş. Neusner, s. 132 vd

ya dek belirtilmiştir.

Bu din anlayışı, "kozmik Hıristiyanlık" adını verdiğimiz kırsal Hıristiyanlığın inanç ve ibadetlerine benzetilebilir (krş. § 237). Şu farkla ki, Mişna'da kutsama işi yalnızca Tanrı ve Tanrı'nın buyruklarını yerine getiren insanın davranışları sayesinde tamamlanır. Bununla birlikte Mişna'da (ve biraz sonra değineceğimiz ekleri ve yorumlarında), –o zamana dek kelimenin tam anlamıyla *tarihin Tanrı*'sı olan– Tanrı'nın halkının o anki tarihine kayıtsız kalınması anlamlıdır: O sırada Mesihçi türde bir selamet arayışının yerini Yasa'nın yönetiminde yaşamın kutsanması almıştır.

Aslında Mişna, Levililer'de dile getirildiği biçimiyle ruhbanlık yasasının bir devamı ve tamamlayıcısıdır. O halde buna uyanlar bir anlamda kâhinler ve Leviliier gibi davranmaktadırlar. Kirlenmeye karşı buyrukları dinlemekte ve evlerinde kâhinlerin Tapınak'ta yaptığı gibi beslenmektedirler. Tapınak duvarlarının dışında da uyulan ritüel temizlik müminleri nüfusun geri kalanından ayırmakta ve onların kutsallığını sağlamaktadır. Eğer Yahudi halkı hayatta kalmak istiyorsa, kutsal bir toprakta, Tanrı'nın kutsallığına öykünerek, kutsal bir halk gibi yaşamalıdır.[8]

Mişna, rabbâni Yahudiliğin birleştirilmesini ve güçlendirilmesini sürdürüyordu. Son tahlilde amacı Yahudiliğin yaşamasını, dolayısıyla dağıldığı her yerde Yahudi halkının bütünlüğünü sağlamaktı. Jacob Neusner'in dediği gibi, 'İnsan ne yapabilir?' sorusunu, Mişna şöyle yanıtlar: "Tanrı gibi, insan da dünyayı hareket ettirebilir. İnsan istedikten sonra hiçbir şey olanaksız değildir.... Mişna, İsrail'in içinde bulunduğu durumu değerlendirir: Yenilmiş ve desteksizdir, yine de kendi Ülkesindedir; güçsüz ama kutsaldır; vatansız, ama diğer uluslardan ayrıdır."[9]

**285. Talmud. Rabilere Karşı Tepki: Karailik—** Mişna'nın yazılması *amoraim*'ler (konferansçılar veya tefsirciler) adı verilen dönemi başlatır. Mişna ve yorumları (Gemara) bir arada Talmud'u oluşturur (tam karşılığı "öğreti"). Filistin'de çıkan ve Kudüs Talmudu adıyla bilinen ilk metin, 8744 sayfalık Babil Talmudu'ndan (200-650) daha özlü ve kısadır.[10] Mişna'da sınıflandırılan davranış kuralları (*alaha*), Talmud'da ahlaki ve dinsel öğretilerin, bazı metafizik ve mistik spekülasyonların, hatta kimi folklorik malzemelerin bir derlemesi olan *agada*'larla tamamlanmıştır.

---

[8] J. Neusner, *Judaism*, s. 226 vd.

[9] Neusner, *a.g.y.*, s. 282-283.

[10] Tarıma, temizliğe ve kurbana ilişkin Filistin'de uygulanan bazı yasalar, Babil Talmudu'nda geçerliliklerini yitirmiştir.

Babil Talmudu, Yahudi halkının tarihinde belirleyici bir işlev yüklenmiştir: Yahudiliğin, Diyasporanın farklı sosyopolitik ortamlarına nasıl uyum sağlaması gerektiğini gösterir. Daha III. yüzyılda Babilli bir rabi şu temel ilkeyi açıklamıştı: Nizami hükümetin yasaları tek meşru yasadır ve Yahudiler onlara uymalıdır. Böylelikle hükümet makamlarının meşruiyeti dinsel açıdan da onaylanmaktadır. Medeni yasa konusunda ise, cemaat üyelerinden ihtilaflarını Yahudi mahkemelerinde halletmeleri beklenmektedir.

Bütünlüğü içinde değerlendirildiğinde ve içeriği ile amacı dikkate alındığında, Talmud felsefi spekülasyonlara fazla önem vermiyormuş gibi görünmektedir. Bununla birlikte bazı araştırmacılar Talmud'un içindeki hem basit, hem ince teolojisi ve gerek bâtıni öğretileri, gerekse erginleyici türde ibadetleri gün ışığına çıkarmışlardır.[11]

Bizim konumuz açısından, ortaçağ Yahudiliğinin yapılarının yerine oturmasına katkıda bulunan olayları kısaca gözden geçirmek yeterli olacaktır. Resmen bir Roma valisine denk olarak kabul edilen Patriark, Yahudi cemaatlerine vergi toplamak ve bayram takvimini bildirmek üzere ulaklar gönderiyordu. 359'da Patriark Hillel II, Filistin'in ve Diyasporanın her yerinde bayramların eşzamanlı olarak kutlanmasını sağlamak için takvimi yazılı olarak saptamaya karar verdi. Romalılar 429'da Filistin patriarklığını ortadan kaldırınca bu önlemin önemi ortaya çıktı. Babil, Sasanîler çağından (226-637) itibaren, onların dinsel hoşgörüsü sayesinde Diyasporanın en önemli merkeziydi. Bu ayrıcalıklı durum, Müslüman fethinden sonra da sürdü. Doğu Diyasporasının tüm Yahudi cemaatleri Tanrı ve yetkililer nezdinde halkı temsil eden, manevi önder, hakem ve siyasi şef konumundaki *gaon*'un üstünlüğünü kabul ediyorlardı. 640'a doğru başlayan *Geonim* (*gaon*'lar) dönemi 1038'de, Yahudi maneviyatının merkezi İspanya'ya geçince sona erdi. Ama o tarihte Babil Talmudu, rabbâniliğin, yani yasacı hale gelmiş Yahudiliğin öğretisi olarak her yerde kabul edilmişti.

Rabbâni Musevilik okullar (ilkokuldan akademiye veya Yeşiva'ya kadar), sinagoglar ve mahkemeler aracılığıyla yayılmıştı. Tapınak'taki sunguların yerini alan sinagog ibadetleri sabah ve akşamüstü dualarını, iman ikrarı ("Dinle İsrail, rabbi-

---

[11] Bkz. Solomon Schechter'in eski ama hâlâ geçerli kitabı: *Aspects of Rabbinic Theology. Major Concepts of the Talmud*, veya Gerd A. Wewers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum*. Ayrıca bkz. Moore, *Judaism*, I, s. 357-442 vb, çevrilmiş ve yorumlanmış çok sayıda teolojik metin.

miz Tanrı'dır, Rab birdir!") ve onsekiz (daha sonra ondokuz) "takdis"i, cemaatin ve bireylerin umutlarını ifade eden kısa duaları kapsıyordu. Haftada üç kez –pazartesi, perşembe ve cumartesi– sinagogda Tevrat okunuyordu. Cumartesileri ve bayram günleri, halka önce Pentatök (Tora) ve Peygamberler (Neviim), bunların ardından da rabilerin vaazları okunuyordu.

IX. yüzyılda bir *gaon*, liturji düzenini saptamak amacıyla ilk dua derlemesini yayımladı. Filistin'de VIII. yüzyıldan beri hızla kabul edilen bir sinagog şiiri gelişiyordu. Daha sonra, XVI. yüzyıla kadar, başka liturjik şiirler yazılıp sinagog kullanımına dahil edildi.

Bununla birlikte *geonim*'in dayattığı sert ve kökten gelenekçilik kimi zaman rabbânilik karşıtı tepkilere de yol açıyordu. Filistin'in eski hizip öğretilerinden veya İslamdan esinlenen bazı tepkiler derhal bastırıldı. Ama IX. yüzyılda Anan ben David yönetiminde ortaya çıkan ayrılıkçı hareket hızla tehdit edici boyutlara ulaştı. Karailer ("Toracılar, yani yalnızca Yazılı Yasa'nın (Tora) otoritesini tanıyanlar) adıyla bilinen bu akım,[12] Sözlü Yasa'yı (Talmud) insanların eseri olarak gördüğü için reddediyordu. Karailer, gerçek öğretiye ve yasaya yeniden kavuşulması için, Tora'nın dikkatli ve eleştirel bir gözle incelenmesini öneriyorlardı. Ayrıca Mesih'in gelişini çabuklaştırmak için, Yahudilerin Filistin'e dönmesini istiyorlardı. Nitekim (y. 850), Danyal el-Kûmisî'nin yönetimindeki bir grup Karai Filistin'e yerleşti ve düşüncelerini Kuzeybatı Afrika ile İspanya'ya kadar yaymayı başardı. *Geonim*'den canlı bir tepki geldi; bu sapkın akıma karşı rabbâniliği doğrulayan ve destekleyen belli sayıda yasa kitabı ve risale kaleme alındı. Karailerin kendi inançlarını yayma çabası ilk hızını kaybetse de mezhep bazı marjinal bölgelerde yaşadı. Bununla birlikte, birazdan göreceğimiz gibi, Arapça çeviriler aracılığıyla Yunan felsefesinin keşfedilmesi Yahudi felsefi yaratıcılığını teşvik etmekle birlikte, bazı saçma, hatta utanç verici öğretileri de cesaretlendirdi. IX. yüzyılın kuşkucu yazarı Hivi el-Balkî'nin Tevrat'ın ahlak anlayışına saldırdığını ve okullarda kullanılmak üzere ahlaka aykırı yerleri çıkarılmış bir Tevrat yayımladığını hatırlatmak herhalde bu konuda yeterli bir örnek olacaktır.

**286. Ortaçağ Yahudi Teologları ve Filozofları—** İskenderiyeli Philon (MÖ y. 13-MS y. 54) Tevrat'taki vahyi Yunan felsefesiyle uzlaştırmaya çabaladı, ama Yahudi

---

[12] II. yüzyıldaki Saddukiler gibi.

düşünürler onu görmezden geldiği için etkisi yalnızca Hıristiyan Babalar'la sınırlı kaldı. Yahudiler Yunan düşüncesini ve imanı akılla doğrulama yönündeki İslami kelâm ilmini ancak IX. ve X. yüzyıllarda Arapça çeviriler sayesinde keşfedebildi. İlk önemli Yahudi filozofu olan, Mısır'da doğmuş ve eğitim almış *gaon* Saadia ben Yosef (882-942) Bağdat'a yerleşti ve orada Babil'in meşhur Talmud akademilerinden birini yönetti. Sistem geliştirmemesine ve bir okul yaratmamasına karşın, Saadia Yahudi filozof örneğini oluşturur.[13] Din savunusu niteliğindeki *İnançlar ve Görüşler Kitabı* adlı eserinde, vahyedilmiş gerçekle akıl arasındaki ilişkileri sergiledi. Her ikisi de Tanrı'dan sudûr eder, ama Tora Yahudi halkına özel bir armağandır. Bağımsız bir devletten yoksun olduğu için, birliğini ve bütünlüğünü yalnızca Yasa'ya itaati sayesinde sürdürmektedir.[14]

XI. yüzyılın başında Yahudi kültürünün merkezi Müslüman İspanya'ya geçer. İbn Cebirol,* 1021-1058 arasında Malaka'da yaşamıştır. Özellikle en tanınmışı *Yom Kipur* liturjisi içine dahil edilen şiirleriyle meşhur olmuştur. Tamamlanmamış eseri *Hayat Pınarı*'nda (*Mekor Hayim (Yenbuü'l-Hayat)*), Plotinosçu sudûr kozmogonisini kullanır. Ama İbn Cebirol üstün Düşünce yerine Tanrı iradesi anlayışını gündeme getirir; başka bir deyişle, dünyayı yaratan yine Yahve'dir. İbn Cebirol maddeyi ilk sudûrlardan biri olarak açıklar; bununla birlikte bu madde manevi nitelikteydi, cismaniyatı özelliklerinden yalnızca biriydi.[15] Yahudilerin önemsemediği *Mekor Hayim, Fons Vitae* adıyla Latinceye çevrildi ve Hıristiyan teologlar arasında büyük beğeni topladı.[16]

Muhtemelen XI. yüzyılda İspanya'da yaşamış Bahya ben Yasef bin Pakuda hakkında ise, hemen hiçbir şey bilinmemektedir. Arapça yazılmış manevi ahlak risalesi *Gönüllerin Ödevlerine Giriş*'te (*el-Hidaye ilâ Feraidü'l-Klulûb*), Bahya özellikle içsel bağlılık üzerinde durur. Eseri aynı zamanda manevi bir özyaşamöyküsüdür. "Bu Yahu-

---

[13] Eserlerinin bazıları kaybolmuştur; korunabilmiş eserleri içinde Tevrat'ın yorumlu Arapça çevirisi sayılabilir.

[14] Krş. *The Book of Beliefs and Opinions* (çev. S. Rosenblatt), s. 21 vd, 29 vd. Saadia'nın Tanrı'nın varlığını ispatlamak için ileri sürdüğü kanıtlar kelâm kaynaklandır; krş. H. A. Wolson, *Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes* vb., s. 197 vd.

* Salomon ben Yehuda bın Cebirol, Arapçada: Ebû Eyyub Süleyman bin Yahya bin Gebirut, Latincede: Avencebrol –yn.

[15] *Fons Vitae*, IV, 8 vd; kısaltılmış metin, Munk, IV, s. 1.

[16] İbn Cebirol, Avicebron adıyla bilinir. Salomon Munk yazarın kimliğini ancak 1845'te saptamıştır.

di âlimi kitabının ilk sayfalarından itibaren ne kadar yalnız olduğunu ve bu yalnızlıktan nasıl acı çektiğini belirtir. Kitabını, onun kanısına göre fazlasıyla yasacı olan çevresine bir tepki olarak, en azından bir Yahudinin gerçek Yahudi geleneğinin istediği gibi, bedenine olduğu kadar gönlüne göre de yaşamak için savaştığına tanıklık etmek amacıyla yazar.... Bahya özellikle geceleri ruhunun açıldığını duyumsar. O zaman, birbirlerine sarılan eşlerin sevişmesine elverişli bu saatlerde, Bahya Tanrı'nın Âşığı olur: Diz çöküp, secdede kendinden geçerek, saatler boyunca içinden dua eder ve böylece gündüz boyunca yaptığı züht alıştırmalarının, alçakgönüllülüğün, vicdan denetiminin, çok titiz dindarlığın insanı çıkardığı doruk noktasına erişir."[17]

Yehuda ha-Levi (1080-1149), İbn Cebirol gibi hem şair, hem teologdur. *Horlanan Dinin Savunulması* adlı eserinde, bir Müslüman fakih, bir Hıristiyan, bir Yahudi âlim ve Hazarların kralı arasındaki diyalogları kaleme alır: Tartışmaların sonunda kral Yahudiliği benimser. Gazâlî gibi, Yehuda ha-Levi de felsefenin geçerliliğine itiraz etmek için felsefi yöntemi kullanır. Dinsel kesinliğe akıl yoluyla değil, Yahudi halkının ödüllendirildiği Tora vahyiyle ulaşılır. İsrail'in seçilmesi kâhinlik ruhuyla doğrulanmıştır; hiçbir putperest filozof, kâhin olmamıştır. Kâhinlikteki atılım Yasa buyruklarına itaatle ve "Ulusların Kalbi" olan Kutsal Toprağın kutsayıcı değeriyle ilişkilidir. Yehuda ha-Levi'nin mistik deneyiminde züht hiçbir rol oynamaz.

**287. Aristoteles ile Tora Arasında İbn Meymun**— Rabi, hekim, filozof olan Musa ibn Meymun[Φ] (1135'te Kurtuba'da doğup 1204'te Kahire'de öldü) ortaçağ Yahudi düşüncesinin doruk noktasını temsil eder. Olağanüstü bir itibar görmüştür ve hâlâ da görmektedir; ama onun çokyönlü dehası ve eserlerinde görünür bir bütünlük olmaması sonu gelmez tartışmalara yol açmıştır.[18] İbn Meymun birçok önemli yorum

---

[17] André Neher, "La philosophie juive médiévale," s. 1021. Bahya büyük olasılıkla tasavvuftan etkilenmişti, ama manevi yaşamının ve teolojisinin Yahudi niteliği kuşku götürmez. A. Neher'in de haklı olarak belirttiği gibi, Bahya Tora'da, Kumran metinlerinde ve Talmud'da bulgulanan Yahudi Hasidi geleneğini sahiplenir: "Züht, dualar ve tefekkürle geçirilen uykusuz geceler;" kısacası "en evrensel dinsel deneyimi İsrail dininin özelliğiyle uzlaştırmayı bilen" bir gelenek (*a.g.y.*, s. 1022).

[Φ] İbranicede: Moşe ben Maymon; Latincede: Moses Maimonides –yn.

[18] Isadore Twersky'nin dediği gibi, "bazılarını heyecanlandırıp, başkalarını öfkelendiren İbn Meymun'a karşı kayıtsız veya tepkisiz kalan yok gibidir." O, çokyönlü ama uyumlu veya tam tersine bilinçli veya bilinçsiz paradokslar ve çelişkilerle dolu gergin ve karmaşık bir kişilik olarak kabul edilmiştir; *A Maimonides Reader*, s. XIV.

kitabının (en tanınmışları, *Mişna Yorumları* [*Kitabü's-Sirâc*] ve *Mişne Tora*'dır [*Tora'ya Yeniden Bakış*]) ve 1195'te Arapça kaleme aldığı meşhur felsefe incelemesi *Delâletü'l-hâirin*'in [*Şaşırmışlar için Kılavuz*; İbranicede: *More Nevuhim*] yazarıdır. Günümüzde bile bazı Yahudi tarihçiler ve filozoflar Meymun düşüncesinin aşılmaz bir ikilemin damgasını taşıdığı kanısındadırlar: Bir yandan yorumculuk ve yasacılık çalışmalarında esinlendiği ilkeler (*alaha* ilkeleri); diğer yandan *Delâletü'l-Hâirin*'de dile getirdiği ve kaynağını Aristoteles'ten alan metafizik.[19]

Önce İbn Meymun'un "filozofların prensi"ne çok büyük bir saygı duyduğunu ("İsrail'in peygamberlerinin ardından insan aklının en yüce temsilcisi") ve geleneksel Musevilik ile Aristoteles düşüncesi arasında bir sentez olasılığını dışlamadığını belirtelim.[20] Ama İbn Meymun, Tevrat ile Aristoteles felsefesi arasında kestirme yoldan bir uyum arayacağına, önce onları birbirinden ayırıp "hem Tevrat deneyimini koruma hem de Gazâlî ve Yehuda ha-Levi'nin aksine onu felsefi deneyimden soyutlamama, felsefi deneyimin kökten karşıtıymış gibi göstermeme" yolunu seçti. "İbn Meymun'da Tevrat ve felsefe birbirine bağlıdır, aynı köklerden çıkar, aynı doruğa doğru yönelirler. Ama bu ortak yürüyüşte felsefe yol rolünü üstlenirken, Tevrat bu yolda ilerleyen insanı yönlendirir."[21]

Gerçi felsefe İbn Meymun'a göre gözü pek ve yanlış anlaşıldığında tehlikeli bir disiplindir. Ancak ahlaki mükemmelliğe eriştikten sonra (Yasa'ya itaatle), aklını mükemmelleştirme çabasına girişmek caizdir.[22] Derinleştirilmiş metafizik öğrenimi cemaatin tüm üyeleri için zorunlu değildir; ama herkes Yasa'ya itaatin yanı sıra felsefi düşünceyle de ilgilenmelidir. Entelektüel eğitim, manevi erdemlerden üstün bir erdemdir. Metafiziğin özünü 13 önermede toparlayan İbn Meymun, en azından bu asgari kuramsal bilginin müminlerin her biri tarafından düşünülüp özümsenmesi gerektiğini savunur. Çünkü felsefi türde bilginin ölümden sonraki yaşamı güvence altına almanın gerekli koşulu olduğunu ileri sürer.[23]

---

19 Yakın tarihli birkaç örnek için bkz. David Hartmann, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest*, s. 20 vd'da Isaac Husik ve Leo Strauss'un görüşleri. Buna karşılık Hartmann, Meymun'un düşüncesindeki bütünlüğü göstermeye çalışır.

20 Bu girişimde çapları kendisininki kadar geniş olmayan iki öncülü daha vardı.

21 A. Neher, "La Philosophie juive médiévale," s. 1028-1029.

22 İbn Meymun, *Rehber*'in *Mukaddime* bölümünde diğer önlemlerin yanısıra, bilgisiz okuyucuyu hataya sürüklemek için eserine bilinçli olarak çelişkili açıklamalar da koyduğunu itiraf eder.

23 *Delâletü'l-Hâirin*, III, 51, 54. Krş. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, s. 145.

Tıpkı Philon ve Saadia gibi, İbn Meymun da Tevrat'taki tarihsel olayları ve terminolojiyi felsefi bir dile çevirmeye uğraşmıştır. Kelâm türü bir hermönitiği eleştirip reddettikten sonra, Aristoteles'in yöntemini tanıtıp kullanır. Gerçi hiçbir kanıt, Aristoteles'in ileri sürdüğü dünyanın ezeli ve ebedi varoluşunu Tevrat'ta açıklanan *hiçlikten* yaratılışla bağdaştıramaz. Ama İbn Meymun'a göre, bu iki savın da ortak noktası, çürütülemez deliller göstermemeleridir. Yahudi âlime göre, Tekvin "hiçlikten yaratılışı bir gerçeklik olarak" beyan etmez: "Bunu çağrıştırır, ama alegorik bir yorum Tevrat metnini de Yunan savı yönünde yorumlayabilir. Demek ki bu tartışma ancak Tevrat inancının dışında kalan bir ölçüte dayanarak çözümlenebilir: Bu ölçüt, Tanrı'nın egemenliği, doğaya göre aşkın niteliğidir."[24]

İbn Meymun, tüm dehasına karşın, Aristoteles'in ölümsüz devindirici güç-Tanrı'sının, Tevrat'ın gücü her şeye yeten, özgür ve yaratıcı Tanrı'sıyla özdeşliğini ispatlamayı başaramaz. Diğer yandan hakikat yalnızca ve yalnızca akıl yoluyla, başka bir deyişle Aristoteles felsefesi aracılığıyla keşfedilmelidir ve keşfedilebilir. İbn Meymun, Musa dışında gelen diğer peygamber vahiylerini reddeder; bunları hayal ürünü olarak kabul eder. Musa'ya inen Tora benzersiz ve tüm zamanlar için geçerli bir anıttır. Müminlerin büyük çoğunluğu için Tora'yı öğrenmek ve buyruklarına uymak yeterli olacaktır.

İbn Meymun'un ahlaki anlayışı, Tevrat mirası ile Aristotelesçi örnek arasında yaratılmış bir sentezdir; nitekim entelektüel çabayı ve felsefi bilgiyi yüceltir. Onun Mesihçiliği tamamen dünyevidir: "Erdemlerin kendiliğinden kullanımına yol açan bilgi edinimi üzerine kurulu bir insan sitesi."[25] İbn Meymun, bedenlerin dirilişi yerine, metafizik bilgi yoluyla edinilen ölümsüzlüğe inanır. Bununla birlikte bazı yorumcular İbn Meymun'un "olumsuz ilahiyat" adı verilebilecek özelliğine dikkat çekmiştir. "Tanrı ile insan arasında hiçlik ve uçurum vardır.... Bu uçurum nasıl aşılabilir? Öncelikle hiçliğin kabulü yoluyla. Tanrı'ya yaklaşmanın olumsuzlanması, Tanrı'nın felsefi bakış açısı içinde kavranılamazlığı, insanın hiçliğe terk edilmesinin imgelerinden başka bir şey değildir: İnsan Tanrı'ya hiçliğin içinde ilerleyerek yaklaşır.... *Rehber*'in en dikkat çekici bölümlerinde, İbn Meymun nasıl her duanın ses-

Son tahlilde "ölümsüz" olan, dünyadaki hayat sırasında edinilen metafizik türde bilgiler toplamıdır. Bu anlayış, birçok bâtıni gelenekte bulgulanmaktadır.

[24] A. Neher, *a.g.y.*, s. 1031.

[25] A. Neher, s. 1032. Ayrıca bkz. Hartmann, *Maimonides*, s. 81 vd'da çevrilmiş ve yorumlanmış metinler.

siz edilmesi ve her vecd halinin nasıl aşk gibi daha üstün bir şeye yönelmesi gerektiğini gösterir. Aşk yoluyla, insanla Tanrı arasındaki uçurum olumlu biçimde aşılabilir: Tanrı ile insan arasındaki karşılaşma, sadeliğinden ve çetinliğinden hiçbir şey yitirmeden, böyle gerçekleşir."[26]

Yunan, Helenistik, Müslüman veya Hıristiyan filozofların –zaten az çok yüzeysel kalan– etkilerine karşın, Yahudi felsefi düşüncesinin ne güçten ne de özgünlükten yana bir eksiklik duymadığını şimdiden belirtmekte yarar var. Aslında etkilenmeden çok, Yahudi düşünürlerle putperest antikçağın, İslamın ve Hıristiyanlığın çeşitli felsefi sistemlerinin temsilcileri arasındaki sürekli bir diyalog söz konusudur. Bu diyalog, muhatapların karşılıklı zenginleşmesi şeklinde yansımıştır. Yahudi mistisizminin tarihinde de benzer bir durumla karşılaşılır (§ 288 vd). Nitekim Yahudi dinsel dehasının ayırt edici özelliği hem Tevrat geleneğine bağlılık hem de birçok dış "etki" altında kalıp hâkimiyeti yine de onlara bırakmama yeteneğidir.

**288. Yahudi Mistisizminin İlk Dışavurumları**— Yahudi mistik deneyiminin zengin ve karmaşık bir yapısı vardır. Biraz sonra okuyacağınız çözümlemeleri erkenden özetleyip, bu mistik anlayışın birkaç özgül niteliğini şimdiden belirtmekte yarar var. Sabetay Sevi'nin (§ 291) başlattığı Mesihçi hareketin dışında, hiçbir başka okul rabbâni gelenekle yaşanan az çok canlı münferit gerginliklere karşın, Rabbâni Musevilikten ayrılmamıştır. En başından itibaren Yahudi mistisizminin ayırt edici niteliğini oluşturan bâtınilik ise, uzun süredir Yahudi dinsel mirasının bir parçasıydı.[27] Aynı şekilde hemen her yerde fark edilen Gnostik unsurlar son tahlilde eski Yahudi Gnostisizminden türemiştir.[28] En üstün mistik deneyimin, yani Tanrı ile birleşmenin daha çok istisnai bir durum olarak göründüğünü de ekleyelim. Mistiğin amacı genelde Tanrı'yı görmek, vecd içinde O'nun görkeminin seyrine dalmak ve Yaratılış'ın sırlarını anlamaktır.

Yahudi mistisizminin ilk aşamasının ayırt edici özelliği esrime içinde ilahi

---

[26] A. Neher, *a.g.y.*, s. 1032. Ayrıca bkz. Hartmann, *a.g.y.*, s. 187 ve Twersky, *A Maimonides Reader*, s. 83 vd, 432-433 vb çevrilmiş metinler. Konumuz açısından İbn Meymun sonrası dönemden bazı filozofları atlayabiliriz: Gerşonides (Levi Ben Gerşom, 1288-1344), Hasdai Crescas (1340-1410), Yasef Albo (1370-1444) vb.

[27] Krş. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, § 204.

[28] Bazı örneklerde bu geleneksel Gnostik unsurlar ortaçağ Hıristiyan zındıklık hareketleriyle doğrudan veya dolaylı karşılaşmalar sonucunda yeniden canlanmış da olabilir.

Taht'a, *Merkava*'ya yükselmektir. Daha MÖ I. yüzyılda bulgulanmış bu bâtıni geleneğin uzantılarına MS X. yüzyıla dek rastlanır.[29] Tanrı'nın şanının tezahür ettiği yer olan Taht âlemi, Yahudi mistiği için Hıristiyan Gnostiklerin ve Hermesçilerin *pleroma*'sına ("tamlık") denk düşmektedir. Kısa ve birçok yeri anlaşılmaz metinler "*Ehalot* ("Göksel Saraylar") Kitapları" diye adlandırılır. Görü sahibinin yolculuğu sırasında Şanlı Taht'ın bulunduğu yedinci ve sonuncu *ehal*'e varıncaya dek geçtiği salonları ve sarayları betimlerler. Başlangıçta "*Merkava*'ya yükseliş" diye adlandırılan esrik yolculuk MS 500'e doğru bilinmeyen nedenlerden ötürü "*Merkava*'ya iniş" diye nitelenmiştir. Ama "iniş" betimlemelerinde çelişkili bir biçimde yükseliş imgeleri kullanılmaktadır.

Anlaşıldığı kadarıyla, başından beri iyi örgütlenmiş ve gerek bâtıni öğretilerinin, gerekse yöntemlerinin sırlarını yalnızca müritlere açıklayan gizli topluluklar söz konusudur. Müritler, ahlaki meziyetlerin dışında fizyonomoni[Ω] ve el falı alanlarına giren bazı özelliklere de sahip olmak zorundaydı.[30] Esrik yolculuğa, 12 veya 40 gün süren çile alıştırmalarıyla hazırlanılıyordu: perhiz, ritüel ilahiler, isim zikri, özel duruş (baş dizlerin arasında).

Ruhun gök katlarından geçerek yükselmesi ve karşılaştığı tehlikelerin II. ve III. yüzyılların Gnostisizmiyle Hermesçiliğinin ortak izleklerinden olduğu biliniyor. Gershom Scholem'in de yazdığı gibi, *Merkava* mistiği Gnosis'in Yahudi dallarından birini oluşturmaktadır.[31] Bununla birlikte Gnostiklerde yedi gezegen göğünü bekleyen Arkhon'ların yerini bu Yahudi Gnostisizminde göksel salonun giriş kapısının sağında ve solunda bekleyen "bekçiler" alır. Her iki örnekte de ruhun parolayı bilmesi gerekir: İblisleri ve düşman melekleri uzak tutan gizli bir isim içeren sihirli bir mühürdür bu. Yolculuk devam ettikçe tehlikeler iyice ürkütücü boyutlar alır. Son sınav ise tam bir bilmece gibidir. Talmud'a girdiği için korunabilmiş bir me-

[29] Scholem üç dönem ayırt eder: kadim kıyametçi yazarların isimsiz gizli cemiyetleri; bazı *Mişna* üstatlarının Taht çevresinde yürüttükleri spekülasyonlar; geç Talmudçu ve Talmudçuluk sonrası çağlarda *Merkava* mistisizmi; krş. *Major Trends in Jewish Mysticism*, s. 43; ayrıca bkz. *Jewish Mysticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition*, birçok yerde. En eski *Merkava* betimlemesi Habeşçe *Hanok Kitabı*'nın 14. bölümünde bulunur.

[Ω] Fizyonomi: Yüz ve beden özelliklerine dayanarak kişinin ruhsal özelliklerini tanıma –yn.

[30] Scholem, *Major Trends*, s. 48.

[31] Krş. *Les origines de la Kabbale*, s. 36. Scholem "Talmudçu Gnostisizm"den, yani Halaka'cı geleneğe bağlı kalmaya çalışan Yahudi Gnostisizm biçiminden de söz eder; krş. *Major Trends*, s. 65.

tin parçasında, "cennet"e girmeye niyetlenen üç rabiye seslenen Rabi Akiva şöyle der: "Parlak mermer levhaların önüne gelince 'Su, su!' demeyin, çünkü 'ağzına yalan alan kişi benim huzurumda kalmayacak' diye yazılmıştır." Gerçekten de sarayı kaplayan mermer levhaların parlaklığı dalgalanan bir su izlenimi uyandırmaktadır.[32]

Ruh, yolculuk sırasında, yaratılışın sırlarına, melekler hiyerarşisine ve teurji* uygulamalarına ilişkin vahiyler alır. Göğün en üst katında ruh Taht'ın önünde ayakta durup "Hezekiel peygamberin *Merkava* tahtında görmesine izin verilen 'insana benzer biri' timsalinde (1:26) tanrısallığın mistik figürünü temaşa eder. Ona 'beden ölçüsü', İbranicede Şiur Koma, yani Tanrı'nın insanbiçimli, hem İlk İnsan hem de Neşideler Neşidesi'nin âşığı gibi görünen bir temsili orada vahyedilmiştir. Ruha aynı zamanda uzuvlarının mistik isimleri de açıklanır."[33]

Yahudiliğin görünmez Tanrı'sının, mistik bir figür şeklinde yaratılmış izdüşümüyle karşı karşıyayız. Bu figürde kıyamet kitaplarının ve Yahudi apokrif metinlerin "Büyük İhtişam" kavramı da açığa vurulmaktadır. Ama Yaratıcı'nın bu imgesel temsili (kozmik pelerininden yıldızlar ve felekler ışınlar halinde yayılır vb), "mutlak tektanrıcı bir anlayış"tan hareketle gelişir; "Yaratıcı Tanrı gerçek Tanrı'nın zıttı olarak konduğu zaman ortaya çıkan sapkın ve çatışkılı niteliğe onda hiç rastlanmaz."[34]

*Merkava*'ya ilişkin yazıların yanı sıra, ortaçağda Diyasporanın tüm ülkelerinde birkaç sayfalık bir metnin yayıldığı ve meşhur olduğu görülür: *Sefer Yetsira*, "Yaratılış Kitabı." Bu metnin kökeni ve yazılış tarihi bilinmemektedir (muhtemelen V. veya VI. yüzyıl). Kısa ve özlü bir kozmogoni ve kozmoloji anlatımı içerir. Yazar "Yunan kaynaklarından etkilendiğine kuşku olmayan düşüncelerini Yaratılış ve *Merkava* öğretisine ilişkin Talmud kökenli disiplinlerle uyum içine sokmaya çalışır ve bu girişim içinde, *Merkava*'ya dair anlayışların spekülatif eğilimli yeniden yorumlanışına rastlarız ilk kez."[35]

---

[32] Scholem, *Major Trends*, s. 52 vd. Krş. *a.g.y.*, dipnot 49, Helenistik külliyattaki benzer imgelere göndermeler.

* Teurji (*theurgy*; Grk. "ilahi eylem") Bir insan fail vasıtasıyla Tanrı'nın doğrudan eyleminin özendirilmesi. Tanrı karşıtı kuvvetlerden güç dileyen kara büyüye tezat olarak teurji, Tanrı'nın kudretinin aracıları olan meleklerden veya azizlerden yardım alır. Örneğin genel anlamda Şamanizm bir teurjidir –yn.

[33] Scholem, *Les origines de la Kabbale*, s. 29.

[34] *A.g.y.*, s. 31.

[35] Scholem, *Les origines de la Kabbale*, s. 34. Yakın tarihli bir çeviri için bkz. Guy Casaril, *Rabbi*

Birinci bölümde "Tanrı'nın dünyayı yaratmak için kullandığı Hikmetin (*Hohma* veya *Sofia*) 32 harika yolu" tanıtılır [krş. § 200]: Bunlar, kutsal alfabenin 22 harfi ve 10 ezeli sayısıdır (*sefirot* = *sefira*'lar). Birinci *sefira*, yaşayan Tanrı'nın soluğudur (*rua*). *Rua*'dan İlk Hava çıkar, ondan da *Sefirot*'un üçüncüsü ve dördüncüsü olan Su ile Ateş doğar. Tanrı 22 harfi İlk Hava'dan yaratmıştır; Su'dan kozmik Kaos'u, Ateş'ten de İhtişam Tahtı'nı ve meleklerin hiyerarşilerini yaratır. Son altı *Sefirot* uzayın altı yönünü temsil eder.[36]

*Sefirot* konusunda yapılmış ve sayı mistisizminden de renkler taşıyan spekülasyon muhtemelen Yeni Pythagorasçı bir kökene sahiptir; ama "Gök ve Yer'in yaratılmasını sağlayan harfler"in açıklaması Musevilikte bulunabilir.[37] "Dil mistisizmi üzerine kurulu ve astrolojik düşüncelerle ilişkisi hâlâ çok belirgin olan bu kozmogoni ve kozmolojiden, harflerin ve sözcüklerin yaratıcı ve mucizevi gücü konusundaki büyü anlayışına uzanan doğrudan yollar açıldığı ortadadır."[38] *Sefer Yetsira*, kerametler yaratma amacıyla da kullanılmıştır. Kabalacıların cep kılavuzu olmuş ve Saadia'dan Sabetay Donnolo'ya kadar, ortaçağın en büyük Yahudi düşünürlerince yorumlanmıştır.

Ortaçağ Yahudi dindarlığı "Almanya'nın dindar adamları"ndan (*Hassidei Aşkenaz*) üç kişinin eseridir: Samuel, oğlu Hasid Yehuda ve Worms'lu Eliezer. Hareket XII. yüzyıl başında Almanya'da ortaya çıkmış ve yaratıcılık çağını 1150 ile 1250 arasında yaşamıştır. Kökleri *Merkava* ve *Sefer Yetsira* mistisizmine uzanmakla birlikte, Ren dindarlığı yeni ve özgün bir yaratımdır. Belli bir halk mitolojisine dönüş dikkati çekse de, Hasidiler kıyamete ilişkin spekülasyonları ve Mesih'in ne zaman geleceğine ilişkin hesaplamaları reddederler. Aynı şekilde Talmudçu âlimlik veya sistemli teoloji de onları ilgilendirmez. Onların asıl tefekkür konusu tanrısal birliğin gizemidir ve yeni bir dindarlık anlayışını uygulamaya çalışırlar.[39] İspanyol Kabalacılardan farklı olarak (krş. § 289), Hasid üstatlar halka seslenir. Hareketin başlıca eseri –*Sefer Hasidim*– özellikle menkıbeleri, şatahları ve kıssaları kullanır. Dinsel yaşam çile, dua ve Tanrı aşkına yoğunlaşır. Çünkü Tanrı korkusu en yüce tezahürü

---

*Siméon bar Yochai*, s. 41-48.

[36] Scholem, *Les origines de la Kabbale*, s. 35 vd. Ayrıca bkz. *Major Trends*, s. 76 vd.

[37] Scholem, *Les origines*, s. 37-38. Guy Casaril, *Rabbi Siméon Bar Yochai*, türünde, belli bir Hıristiyan Gnostisizmiyle var olan koşutluk üzerinde durmaktadır, *a.g.y.*, s. 42.

[38] Scholem, *Les origines*, s. 40.

[39] Scholem, *Major Trends*, s. 91-92.

içinde O'na duyulan aşk ve bağlılıkla özdeşleşir.[40]

Hasidiler mükemmel bir ruh dinginliğine erişmeye uğraşırlar: Cemaatin diğer üyelerinin hakaret ve tehditlerini soğukkanlılıkla karşılarlar.[41] İktidara göz koymazlar, bununla birlikte esrarengiz büyülü yeteneklere sahiptirler.[42] Hasidilerin tövbeleri cinsellik konusu dışında bazı Hıristiyan etkilerini ele vermektedir. Çünkü bilindiği gibi Musevilik bu tür bir cinsel perhiz ve çileyi hiçbir zaman benimsememiştir. Diğer yandan güçlü bir panteist eğilim dikkat çeker: Tanrı insana ve dünyaya, ruhun insana olduğundan daha yakındır.[43]

Almanya Hasidileri sistemli bir teozofi geliştirmemiştir. Bununla birlikte çeşitli kaynaklardan türetilmiş üç ana fikir ayırt edilebilir: 1) "Tanrısal İhtişam" (*Kavod*) anlayışı; 2) Taht'ın yanında onu tutan bir "Kutsal" Kerubî düşüncesi; 3) İlahi kutsiyet ile celâlin gizemleri ve, insan tabiatının ve insanın Tanrı'ya doğru izlediği güzergâhın sırları.[44]

**289. Ortaçağ Kabalası—** Yahudi bâtıni mistisizminin olağanüstü bir yaratımı da Kabala olmuştur; bu terim aşağı yukarı "gelenek" anlamına gelir ("almak, kabul etmek" anlamına gelen K B L kökünden). Göreceğimiz gibi, bu yeni dinsel yaratım Museviliğe bağlı kalmakla birlikte bir yandan kimi zaman zındıklık renkleri de içeren bir Gnostik mirası, diğer yandan da kozmik dinsellik yapılarını[45] (yetersiz bir ifadeyle "panteizm" diye tanımlanmıştır) yeniden güncelleştiriyordu; bu durum belli bir Kabalaya inananlarla rabbâni otoriteler arasında aşılması zor gerilimlere yol açtı kaçınılmaz olarak. Bu gerilime karşın, Kabalanın dağılmış durumdaki Yahudi cemaatlerinin manevi direnişini güçlendirmeye doğrudan veya dolaylı olarak yar-

---

[40] *A.g.y.*, s. 95.

[41] Scholem bu dinginliği Kiniklerin ve Stoacıların *ataraksia*'sı ile karşılaştırır, *a.g.y.*, s. 96. Ayrıca krş. Hallac'ın tavrı (§ 277).

[42] Kendisini yaratan zanaatkâr vecd haline girince canlanan Golem'den, bu büyülü *homunculus*'tan ilk kez Worms'lu Eliezer'in yazılarında söz edilir; krş. Scholem, "The Idea of the Golem," s. 175 vd.

[43] Scholem, *Major Trends*, s. 107 vd. Muhtemelen Scotus Erigenos (IX. yüzyıl) aracılığıyla gelen bir Yeni Platonculuk etkisi söz konusudur; *a.g.y.*, s. 109.

[44] Scholem, *a.g.y.*, s. 110 vd, 118. Bu XIII. yüzyıl Yahudi dindarlığı ile XVIII. yüzyıla doğru Ukrayna ve Polonya'da ortaya çıkacak Hasidiler hareketi arasında bir devamlılığın söz konusu olmadığını şimdiden belirtelim (krş. § 292).

[45] Özellikle bkz. G. Scholem, "Kabbala and Myth," birçok yerde.

dım ettiğini şimdiden ekleyelim. Ayrıca Kabala, iyi bilinmemesine ve bazı Hıristiyan yazarlar tarafından çok yetersiz düzeyde anlaşılmasına karşın, Rönesans öncesinde ve sonrasında Batı Hıristiyanlığının "taşralılıktan kurtulması"nda rol oynadı; başka bir ifadeyle, XIV. ve XIX. yüzyıllar arası Avrupa'sının düşünceler tarihinin bir parçası oldu.

En eski Kabala incelemesi *Bahir* (*Sefer ha-Bahir = Aydınlığın Kitabı*) denilen bir kitapta bulunur. Tamamlanmamış, parça parça aktarılmış ve birçok katmandan oluşan bu anlaşılması güç metin beceriksizce kaleme alınmıştır. *Bahir*, XII. yüzyılda Provence'ta, daha eski malzemelerden yararlanılarak derlenmiştir; bu malzemelerin içinde, bazı Doğulu yazarların önemli bir bâtıni metin olarak değerlendirdiği *Raza Rabba* ("Büyük Gizem") da vardır.[46] *Bahir*'de geliştirilen öğretilerin Doğu –daha doğrusu Gnostik– kökenli olduğuna kuşku yoktur. Çeşitli Yahudi kaynaklarında eski Gnostik yazarların spekülasyonlarına rastlanır: eril ve dişil Eon'lar, *pleroma* ve Gnostiklerin çifte Sophia (Hikmet) (kız ve eş) için kullandıklarına benzer terimlerle betimlenmiş Şehina, Ruhlar ağacı.[47]

"Bununla birlikte Kabalanın, *Bahir*'in yazılışı biçiminde billurlaşmasıyla Katharosçu hareket arasında" olası bir ilişki sorunu, "belirsizliğini korumaktadır. Bu ilişkinin kesin kanıtları eksiktir, ama böyle bir ihtimal de tamamen dışlanamaz. Düşünce tarihinde *Bahir* kitabı, ortaçağ Yahudiliğinde başka hiçbir örneğine rastlanmayan arkaik bir simgeciliğin, belki de bilinçli, ama her ne olursa olsun olgular tarafından eksiksiz desteklenen geri dönüşünü temsil eder. *Bahir* kitabının yayımıyla birlikte bir Yahudi mitsel düşünce biçimi Yahudiliğin rabbâni ve felsefi ifadeleriyle rekabete ve kaçınılmaz olarak tartışmaya girer."[48]

Provence Kabalacıları, kuramlarını esas olarak *Bahir* temelinde geliştirirler. Doğu kökenli eski Gnostik geleneği başka bir manevi evrenden, özellikle de ortaçağ Yeni Platonculuğundan aldıkları unsurlarla tamamlarlar. "Kabalanın gün yüzüne çıktığı biçim bu iki geleneği de içerir; vurgu kâh birine, kâh diğerine yapılmıştır. Kabala, İspanya'ya bu görünüm, daha doğrusu ikili görünüm içinde nakledilecektir."[49]

Vecd, mistik bir teknik olarak taşıdığı itibara karşın, önemli bir rol oynamaz ve

---

[46] Krş. Scholem, *Major Trends*, s. 75; *Origines de la Kabbale*, s. 66 vd.

[47] Scholem, *Les Origines de la Kabbale*, s. 78-107, 164-194 vb.

[48] *A.g.y.*, s. 211.

[49] *A.g.y.*, s. 384-385. Barcelona ile Pireneler arasında bulunan küçük Katalan kenti Gerona'nın Kabalacıları hakkında bkz. Scholem'in geniş kapsamlı incelemesi, *a.g.y.*, s. 388-500.

o çok geniş Kabala külliyatı içinde kişisel vecd deneyimlerine az sayıda gönderme bulunur; *unio mystica* (mistik birleşme) konusundaki göndermeler ise yok denecek kadar azdır. Tanrı ile birleşme *devekut,*[50] "yapışma," "Tanrı ile birleşmiş olmak" terimiyle ifade edilir; bu, vecdi de aşan bir lütuf halidir. Vecde en büyük değeri veren yazarın niye en az okunan yazar olduğu da böylece açıklanmış olmaktadır. Bu yazar, 1240'ta Zaragoza'da doğan ve Yakındoğu, Yunanistan ve İtalya'da uzun süre yolculuk eden Abraham Abulafia'dır. Çok sayıda eseri özellikle fazla kişisel nitelikleri nedeniyle rabiler arasında yeterli ilgi görmemiştir.

Abulafia Tanrı'nın isimleri çevresinde, İbrani alfabesinin harflerinin bileştirilmesi ilmini uygulayarak, bir tefekkür tekniği geliştirir. Ruhun madde zincirlerinden kurtulmasını sağlayan manevi çalışmaya açıklık getirmek için, kesilmesi değil çözülmesi gereken düğüm imgesini kullanır. Abulafia Yoga türünde bazı uygulamalara da başvurur: soluma ritmi, özel beden duruşları, farklı ezberden okuma biçimleri vb.[51] Mürit, harflerin yan yana getirilmesi ve yerlerinin değiştirilmesi yöntemlerini kullanarak, mistik vecde ve kâhinlik görüsüne ulaşmayı başarır. Ama onun esrimesi bir kendinden geçme hali değildir; Abulafia bu hali, vaktinden erken sağlanan kurtuluş diye betimler. Nitekim vecd sırasında müridin içine doğaüstü bir ışık dolar.[52] "Abulafia'nın vecd adını verdiği olgu, İbn Meymun ve ortaçağ Yahudi düşünürlerinin kastettiği anlamda *kâhinlik* görüsü'dür; insan aklının Tanrı ile geçici birleşmesi ve kişinin ruhuna filozofların 'faal akl'ının akması."[53]

Abulafia'nın ölümünden sonra kazanabileceği itibar ve nüfuzu büyük olasılıkla 1275'ten kısa süre sonra İspanya'da çıkan *Sefer ha-Zohar,* (*İhtişamın Kitabı*) engelledi. Bu dev eser (Mantova'da Aramca nüshası yaklaşık 1000 sayfaydı) Kabala tarihinde eşine rastlanmayan bir başarı elde etti. Yasa'ya uygun bir kitap diye kabul edilen tek metin olarak yüzyıllarca Tevrat ve Talmud'un yanında kendine yer buldu. Apokrif metinlerin tarzında yazılmış *Zohar*, meşhur Rabi Şimon Bar Yohay'ın (II. yüzyıl)

---

[50] Bkz. G. Scholem, "Devekuth, or Communion with God," birçok yerde.

[51] Krş. Scholem, *Major Trends*, s. 139.

[52] Scholem, böyle bir deneyimin Filistin'deki adı bilinmeyen bir tilmiz tarafından 1295'te kaleme alınmış çok gelişkin bir betimlemesini çevirmiştir; *a.g.y.*, s. 143-155.

[53] Guy Casaril, *Rabbi Siméon Bar Yochai et la cabbale*, s. 72. "Abulafia'nın neredeyse zındıklık denebilecek özgünlüğü, kehanet görüsüyle (bu görü geleneğe göre her zaman Tanrı'ya bağlıdır) *devekut*'u, yani yanıtça insanın iradesi ve insanın duyduğu aşk aracılığıyla Tanrı'ya katılmayı özdeşleştirmesidir; böylelikle her dindar ve içten mistiğin kehanet görüsünü bilinçli olarak hazırlayıp yaratabileceğini ileri sürmüş olmaktadır" (*a.g.y.*).

dostları ve öğrencileriyle yaptığı teolojik ve didaktik tartışmalardan oluşmaktadır. Bilginler *Zohar*'ı uzun süre çeşitli kökenlerden gelen, bazıları Rabi Şimon'a dek uzanan metinlerin bir derlemesi olarak kabul ettiler. Ama Gershom Scholem bu "mistik roman"ın yazarının İspanyol Kabalacı León'lu Moşe olduğunu gösterdi.[54]

Scholem'e göre *Zohar* Yahudi teozofisini, yani başlıca amacı tanrısallığın gizemli eserlerinin öğrenilmesi ve betimlenmesi olan mistik bir öğretiyi temsil etmektedir. Gizli Tanrı niteliklerden ve vasıflardan yoksundur; *Zohar* ve Kabalacılar ona *En Sof*, yani Sonsuz adını verirler. Ama gizli Tanrı, evrenin her yerinde etkin olduğuna göre, bazı vasıflar taşır ve bunlar da tanrısal tabiatın bazı yönlerini temsil eder. Kabalacılara göre Tanrı'nın on temel vasfı vardır; bunlar aynı zamanda tanrısal yaşamın içinde dolaşıma girdiği on düzeyi oluştururlar. Bu on *Sefira*'nın adları tanrısal tezahürün farklı biçimlerini yansıtır.[55] *Sefirot*'un tamamı Tanrı'nın yaşamının "birleşik evren"ini oluşturur ve bir ağaç (Tanrı'nın mistik ağacı) veya bir insan (*Adam Kadmon*, Ezeli İnsan) biçiminde tasavvur edilirler. Bu organik simgeciliğin yanı sıra, *Zohar* kelime simgeciliğini, Tanrı'nın Kendisine verdiği isimleri de kullanır.

Yaratılış Tanrı'da gerçekleşir; bu, dinlenme halinden kozmogoniye ve kendini ifşaya geçen gizli *En Sof*'un hareketidir. Bu fiil, sözle anlatılamaz bir tamlık olan *En Sof*'u mistik "hiçliğe" dönüştürür ve *Sefirot* bu hiçlikten sudûr eder. *Zohar*'da Hiçlik'ten Varlığa dönüşüm ezeli nokta simgesiyle ifade edilir.[56] Bir bölümde (I, 240 b), Yaratılış'ın iki düzlemde, "bir üst ve bir alt düzlem"de, yani hem *Sefirot* dünyasında hem de gözle görünür dünyada gerçekleştiği belirtilir. Tanrı'nın zatının tecellisi ve *Sefirot* yaşamında yayılması bir teogoni oluşturur. "Teogoni ve kozmogoni Yaratılış'ın iki ayrı fiilini değil, aynı fiilin iki ayrı yönünü temsil eder."[57] Başlangıçta her şey büyük bir Bütün oluşturuyor ve Yaratıcı'nın yaşamının nabzı yaratıklarının yaşamında atıyordu. Ancak düşüşten sonra, Tanrı "aşkın" bir hale geldi.[58]

---

[54] Krş. *Major Trends*, s. 157-204.

[55] Tanrı'nın "hikmeti" (*Hohma*), Tanrı'nın "aklı" (*Bina*), Tanrı'nın "aşkı" veya ihsanı (*Hesed*) vb. Onuncu *Sefira*, Tanrı'nın "Melekutu," *Malkut*'tur; *Zohar*'da genellikle İsrail cemaatinin mistik ilkörneği veya *Şehina* olarak betimlenmiştir; krş. Scholem, *Major Trends*, s. 212-213. *Sefer Yetsira*'daki *Sefirot* hakkında bkz. daha yukarıda s. 190.

[56] Tanrı'nın "hikmeti," (*Hohma*) ile özdeşleştirilmiştir. Üçüncü *Sefira*'da "nokta," "saray" veya "yapı" olur; bu da dünyanın yaratılışına işaret eder. Bu *Sefira*'nın adı olan *Bina*, sadece "akıl" değil, "farklılaşma"yı da ifade eder; krş. Scholem, *Major Trends*, s. 219 vd.

[57] Scholem, *a.g.y.*, s. 223. Bu öğreti esas olarak Leónlu Moşe tarafından geliştirilmiştir.

[58] Scholem, s. 224. Bu düşünce daha önce "ilkeller"de de bulgulanmıştır. Krş. Eliade, *Mythes*,

Kabalacıların en anlamlı icatlarından biri Tanrı'nın Şehina ile birleşmesi düşüncesidir; bu kutsal evlilik Tanrı'nın gerçek birliğini oluşturur. *Zohar*'a göre, başlangıçta birleşme kalıcı ve kesintisizdi. Ama Âdem'in günahı kutsal evliliğin durmasına ve bunun sonucu olarak da "Şehina'nın sürgün edilmesi"ne yol açtı. Ancak kefaret ödeyerek kurtulma eylemiyle başlangıçtaki âhenk yeniden kurulunca, "Tanrı bir ve adı bir olacaktır."[59]

Daha önce de söylediğimiz gibi, Kabala kozmik türde dinsellikle ilişkili birçok düşünce ve miti yeniden Yahudiliğin içine sokar. Talmud'un buyurduğu ritüeller ve çalışma aracılığıyla yaşamın kutsanmasına, Kabalacılar, doğanın ve insanın mitolojik açıdan yeniden değer kazanmasını, mistik deneyimin önemini ve hatta bazı Gnostik kökenli izlekleri eklerler. Bu "açılma" olayında ve bu yeniden değer yükleme çabasında, Eski Ahit ile Talmud'un kozmik dinsellikle, Gnostisizmle ve mistisizmle bir arada varolduğu bir dinsel evren özlemi sezilmektedir. İtalyan Rönesansı'nın bazı Hermesçi filozoflarının "evrenselci" idealinde de benzer bir görüngü dikkat çekmektedir.

**290. Yitshak Luria ve Yeni Kabala**— Yahudilerin 1492'de İspanya'dan sürülmesinin sonuçlarından biri Kabalanın geçirdiği dönüşüm oldu: Bâtıni bir öğretiyken, bir halk öğretisi halini aldı. 1492 felaketine gelinceye dek Kabalacılar ilgilerini Kurtuluş'tan çok Yaratılış üzerine odaklamışlardı: Dünyanın ve insanın tarihini bilen, ilk baştaki mükemmel hale geri dönebilirdi.[60] Ama sürgünden sonra, Mesihçilik *pathos*'u yeni Kabalayı istila etti; "başlangıç" ve "son" birbirine bağlandı. Felaket, kefaret ödeyerek kurtulmayı sağlayan bir değer kazandı: Felaket, Mesihçi çağın doğum sancılarını ifade ediyordu (krş. § 203). O andan başlayarak yaşam, Sürgün'de hayat

---

*rêves et mystères*, s. 80 vd.

[59] Scholem, *a.g.y.*, s. 232. Scholem'in belirttiği gibi (s. 235), Kabalacılar cinselliğin gizemini bizzat Tanrı'da keşfetmeyi denemişlerdir. *Zohar*'ın bir diğer özgün yanı kötülüğün Tanrı'nın tezahürlerinden –veya *Sefira*'larından– biri olarak yorumlanmasıdır (Scholem, s. 237 vd'da, Jakob Bœhme'nin anlayışıyla koşutluğa dikkat çekmektedir). Ruhların göç etmesi düşüncesi ise –Gnostik kökenli düşünce–, ilk olarak *Bahir* kitabında bulgulanmaktadır (*a.g.y.*, s. 241 vd), ama XVI. yüzyılda yeni Safed Kabalası'nın kazanacağı başarıyla birlikte tutulup yaygınlaşacaktır; krş. Scholem, "The Messianic Idea in Kabbalism," s. 46 vd.

[60] Scholem, *Major Trends*, s. 244 vd. Bununla birlikte 1492'den çok önce de bazı Kabalacıların o felaket yılını Kurtuluş yılı olarak ilan ettiklerini de belirtelim. İspanya'dan sürülüş, Kurtuluşun hem kurtulmak hem de felaket anlamına geldiğini açığa çıkardı; *a.g.y.*, s. 246.

şeklinde anlaşıldı ve Sürgün'ün eziyetleri Tanrı ve insanlar üzerine bazı gözü pek kuramlarla açıklandı.

Yeni Kabalaya göre, ölüm, tövbe ve yeniden doğuş insanı Tanrı'yla mutlu bir birleşmeye doğru yükseltebilecek üç büyük olaydı. İnsanlık yalnızca kendisi çürüyüp yozlaştığı için değil, dünya da bozulduğu için tehdit altındaydı; bu bozulmaya yol açan, yaratılış sırasında "özne"nin "nesne"den ayrılmasına neden olan ilk çatlaktı. Kabalacıların propagandası, ölüm ve yeniden doğuş (yeniden bedenlenme veya tövbenin ardından elde edilen manevi bir yeniden doğuş olarak yorumlanmaktadır) üzerinde durarak –yeni Mesihçilik de bu propaganda aracılığıyla kendine yol açmaya çalışıyordu– halk arasında çok rağbet görmeye başladı.[61]

İspanya'dan sürüldükten yaklaşık kırk yıl sonra, Celile'nin Safed kenti yeni Kabalanın merkezi oldu. Ama bu tarihten önce de, Safed önemli bir manevi merkez olarak ün yapmıştı. En meşhur üstatların arasında rabbâni ortodoksluğun en önemli incelemesini (*Şulhan Aruh, İyi Kurulmuş Sofra*) ile birlikte, tuhaf ve heyecan verici bir *Günce* (*Maggid Meşarim, Doğruluk Vaizi*) de kaleme alan Yosef Karo'nun (1488-1575) adını saymamız gerek. Bu günceye, ilahi güçlerin haberci meleği olan bir *maggid*'in kendisine esinlediği vecd deneyimlerini kaydetmişti. Karo örneği çok öğreticidir: Rabbâni âlimliği (*alaha*) ve Kabalacı türde mistik deneyimi bütünleştirmenin mümkün olduğunu göstermektedir. Nitekim Karo Kabalada, vecd haline ulaşmanın, dolayısıyla *maggid*'in varlığını sağlamanın hem kuramsal temellerini hem de uygulama yöntemini buluyordu.[62]

Safed'de üstün gelen yeni Kabalanın en meşhur üstatları ise Moşe ben Yakov Kordovero (1522-1570) ve Yitshak Luria'ydı. Güçlü ve sistemli bir düşünür olan Kordovero, Kabala ve asıl önemlisi *Zohar* hakkında kişisel bir yorum geliştirdi ve geride hatırı sayılır bir külliyat bıraktı. 1572'de 38 yaşında ölen Luria ise arkasında hiçbir yazı bırakmadı. Onun sistemi, öğrencilerinin notları ve kitapları, özellikle de Hayim Vital'in (1543-1620) yaptığı çok kalın bir inceleme aracılığıyla bilinmektedir. Tüm tanıklıklara göre, Yitshak Luria çok zengin ve olağanüstü çeşitli bir vecd

---

[61] Sürgün'de yaşanan dehşet verici olaylar, metempsikoz öğretisiyle yeni değerler yüklendiler. Ruhun başına gelebilecek en trajik son, yeniden bedenlenmeyi veya cehenneme kabulü dışlayan bir hal olan, "çıplak bırakılma" ya da "bir kenara atılma"ydı, krş. Scholem, *a.g.y.*, s. 250.

[62] Bkz. R. J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*, s. 165 vd. *Maggid* hakkında, krş. *a.g.y.*, s. 257 vd. Ayrıca bkz. IV. bölüm ("Spiritual Life in Sixteenth-Century Safed: Mystical and Magical Contemplation").

deneyimi olan bir görü sahibiydi. Teolojisi *Tsimtsum* öğretisine dayanıyordu. Bu terim başlangıçta "yoğunlaşma" veya "büzülme" anlamına geliyordu, ama Kabalacılar onu "geri çekilme" anlamında kullanıyorlardı. Luria'ya göre, evrenin var olması Tanrı'nın "büzülmesi" süreci sonucunda mümkün olmuştu; çünkü eğer Tanrı her yerde olsa, bir dünya var olabilir miydi? "Hiçlik olmasa, Tanrı dünyayı nasıl *ex nihilo* yaratabilirdi? ..." O halde, "Tanrı Kendi içindeki, deyim yerindeyse, bir bölgeyi, bir tür mistik mekânı terk ederek dünyaya bir yer açmak zorunda kaldı; yaratış ve tecelli eylemine dönmek için buradan geri çekildi."[63] Dolayısıyla Sonsuz Varlığın (*En Sof*) ilk eylemi *dışarıdan* bir hareket değil, Kendi *içinde* bir geri çekilme davranışı oldu. Gershom Sholem'in de belirttiği gibi (s. 261), *Tsimtsum* Sürgün'ün en derin anlamlı simgesidir; Tanrı'nın Kendi içindeki Sürgün'ü olarak kabul edilebilir. Tanrı ancak ikinci hareketinde bir ışık huzmesi gönderir ve yaratıcı tecellisini sergilemeye başlar.[64]

"Büzülme"den önce, Tanrı'da yalnızca aşk ve ihsan vasıfları değil, Kabalacıların *Din*, "Yargı" adını verdikleri tanrısal ciddiyet vasfı da bulunuyordu. Bununla birlikte *Tsimtsum*'un ardından *Din* aşikâr ve tanımlanabilir bir hal alır, çünkü *Tsimtsum* yalnızca bir yadsıma ve sınırlama eylemi değil, aynı zamanda bir "Yargı" anlamına gelmektedir. Yaratılış sürecinde iki eğilim ayırt edilir: med ve cezir (Kabalacı söz dağarında "çıkış"). Tıpkı insan organizması gibi, yaratılış dev bir tanrısal soluk alma ve verme sistemi oluşturur. *Zohar* geleneğini izleyen Luria, kozmogonik eylemin Tanrı'da gerçekleştiğini kabul eder; nitekim tanrısal ışığın bir parçası *Tsimtsum*'un yarattığı ilk mekânda kalır.[65]

Bu öğreti, aynı oranda derin ve gözü pek iki anlayışla tamamlanır: "Vazoların Parçalanması" (Şevirat ha-Kelim) ve bir kusurun giderilmesini veya "onarıp eski haline getirme"yi ifade eden bir terim olan *Tikkun*. *En Sof*'un gözlerinden sürekli olarak sudûr eden ışıklar *Sefira*'ya karşılık gelen "vazolar"a giriyor ve orada saklanıyorlardı. Ama sıra son altı *Sefirot*'a gelince, tanrısal ışık bir kerede fışkırdı ve "vazolar" paramparça oldu. Luria bir yandan *Sefirot* ışıklarının "kabuklar"la (*kali-*

---

[63] Scholem, *Major Trends*, s. 261.

[64] Jacob Emden'e gore (aktaran Scholem, *a.g.y.*, s. 262), bu *Tsimtsum* paradoksu, *ex nihilo* yaratılış düşüncesini açımlamak için yapılmış tek ciddi girişimdir. Üstelik *Tsimtsum* anlayışı Kabalayı özellikle Ronesans'tan itibaren etkilemeye başlayan panteist eğilimleri de durdurmuştur.

[65] Basilides'in sistemini hatırlatan bir düşünce; Scholem, *a.g.y.*, s. 264. Krş. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, § 229.

*pot*), yani "büyük uçurumun dibinde yatan" kötülük güçleriyle karışmasını ve diğer yandan da Kötülüğe ayrı bir kendilik vermek için "kabuklar"ı eleyerek *Sefirot* öğelerini arındırma gereğini böyle açıklar.[66]

*Tikkun*'a gelince, ideal düzenin "eski haline getirilmesi," başlangıçtaki Bütün'ün yeniden birleşmesi, insan varoluşunun gizli hedefi, başka bir deyişle Selamet'tir. Scholem'in de yazdığı gibi, "Luria'nın Kabalasının bu bölümleri insanbiçimci düşüncesinin Yahudi mistisizmi tarihinde kazandığı en büyük zaferi temsil eder."[67] Gerçekten de insan bir *mikrokozmos*, yaşayan Tanrı da bir *makrokozmos* olarak tahayyül edilir. Luria bir anlamda, Kendisini doğuran Tanrı miti noktasına varmıştır.[68] Bunun da ötesinde, nihai onarım sürecinde insan da rol oynar; Tanrı'nın göksel krallığında tahtına oturtulması işini insan tamamlar. Simgesel olarak Tanrı kişiliğinin ortaya çıkışı diye sunulan *Tikkun*, Tarih'in sürecine denk düşer. Mesih'in ortaya çıkışı *Tikkun*'un sona ermesidir.[69] Mistik unsurla Mesihçi unsur kaynaşmıştır.

İnsanın görevinin başarılmasını, Luria ve Safed Kabalacıları –özellikle de Hayim Vital– metempsikoz, *Gilgul* öğretisi ile ilişkilendirirler. Bu da Evren'de insanın rolüne verilen önemi vurgular. Her ruh manevi onarım vakti gelinceye dek bireyselliğini korur. Buyrukları yerine getiren ruhların her biri, evrensel onarım gerçekleştiğinde Âdem'in içinde bütünleşmeyi kendine ayrılmış kutsanmış yerde bekler. Kısacası dünyanın gerçek tarihi ruhların göçlerinin ve aralarındaki ilişkilerin tarihidir. Metempsikoz (tenasüh) (*Gilgul*), onarım sürecinin, *Tikkun*'un içindeki bir ânı oluşturur. Bu süreç bazı dinsel eylemlerle (ritüel, tövbe, tefekkür, dua) kısaltılabilir.[70] 1550'den sonra *Gilgul* anlayışının Yahudilerin dinsel folklorunun ve halk inançlarının bütünleyici bir parçası haline geldiğini belirtmekte de yarar var.

"Luria Kabalası Musevilik içinde, ağırlığı istisnasız tüm Yahudi çevrelerinde ve diyaspora ülkelerinde hissedilen son dinsel hareket oldu. Rabbâni Musevilik tarihinde Yahudi halkının bütünü için ortak bir dinsel gerçeklik dünyasını dile getiren son hareketti bu. Yahudi tarihi felsefecisi açısından böyle bir sonuç elde eden öğre-

---

66 Scholem bu öğretinin Gnostik ve özellikle de Maniheist niteliğini (dünyaya saçılan ışık parçacıkları) vurgular, s. 267 vd, 280. Krş. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, § 252-253.

67 G. Scholem, *Major Trens*, s. 268

68 Luria için *En Sof*'un fazla bir dinsel önemi yoktur; krş. Scholem, s. 271.

69 *A.g.y.*, s. 274

70 *A.g.y.*, s. 281 vd. Mistik dua güçlü bir kurtuluş aracı olarak öne çıkar; mistik dua öğretisi ve uygulaması Luria Kabalasının bâtıni kısmını oluşturur; *a.g.y.*, s. 276, 278.

tinin Gnostisizmle derinden akrabalığı olması şaşırtıcı gelebilir, ama tarihin diyalektiği böyle işlemiştir."[71]

Yeni Kabalanın kazandığı hatırı sayılır başarının Yahudi dinsel yaratıcılığına özgü niteliği bir kez daha yansıttığını eklemek gerek: Rabbâni Yahudiliğin temel yapılarını yitirmeden yabancı kökenli unsurları kendi bünyesine katarak yenilenme yeteneği. Üstelik yeni Kabalada bâtıni türde birçok anlayış erginlenmemişlere de açık hale getirilmiştir ve kimi zaman halk arasında da yaygınlaşırlar (metempsikoz için olduğu gibi).

**291. Dönme Kurtarıcı—** 1665'te İzmir'de, kısa sürede başarısızlığa uğrasa da, görkemli bir Mesihçi hareket patlak verdi: Sabetay Sevi (1626-1676) kendinden geçmiş bir kalabalığın karşısında İsrail'in Mesih'i olduğunu ilan etti. Zaten bir süredir onun ilahi kişiliği ve görevi hakkında söylentiler dolaşıyordu, ama Sabetay Sevi'nin Mesih olarak kabul edilmesini sağlayan "müridi" Gazzeli Natan (1644-1680) oldu. Aslında Sabetay düzenli aralıklarla aşırı keder, ardından da büyük sevinç nöbetlerine yakalanıyordu. Aydınlanmış bir kişinin, Gazzeli Natan'ın "herkese ruhunun gizemlerini gösterdiğini" öğrenince, iyileşme umuduyla onun yanına gitti. Anlaşıldığı kadarıyla onu vecd hali içindeyken "gören" Natan, gerçekten Mesih olduğuna onu ikna etmeyi başardı. Hareketin teolojisini düzenleyen ve yayılmasını sağlayan da yine bu olağanüstü yetenekli "mürit" oldu. Sabetay'a gelince, o hiçbir şey yazmadı ve kendisine mal edilmiş hiçbir özgün mesaj, hiçbir unutulmaz söz yoktur.

Mesih'in geldiği haberi Yahudi dünyasının her yerinde benzersiz bir coşkuya yol açtı. Sabetay, Mesih olduğunu ilan ettikten altı ay sonra belki Müslümanları da kendi dinine çekmek için İstanbul'a yöneldi. Ama Mustafa Paşa tarafından tutuklanıp hapse atıldı (6 Şubat 1666). Şehit edilmekten kurtulmak için Sabetay Musevilikten vazgeçip, İslamı kabul etti.[72] Ama ne "Mesih"in bu dönekliği ne de onbir yıl sonra ölümü başlattığı dinsel hareketi durdurabildi.[73]

Sabetaycılık, ortaçağdan beri Musevilikte görülen ilk ciddi sapma, ortodoks Yahudiliğin dağılmasına yol açan ilk mistik düşüncedir. Bu sapkın akım son tahlilde bir tür dinsel anarşiyi teşvik etti. Başlangıçta dönme Mesih için yapılan propaganda

---

[71] A.g.y., s. 285-286.

[72] Bkz. G. Scholem, *Major Trends*, s. 286-324 ve özellikle aynı yazar, *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah*, s. 103-460.

[73] Bkz. Scholem, *Sabbatai Sevi*, s. 461-929.

açıkça devam etti. Ancak daha sonraları, "Sabetay Sevi'nin murdarlık feleklerinden muzaffer geri dönüşü" beklenirken, propaganda gizli bir hale dönüştü.

Yahudi düşüncesi açısından iğrenç bir küfür olan, Dönme Kurtarıcı'nın şanla şerefle donatılması, gizemlerin en derini ve en paradoksalı olarak yüceltildi. Daha 1667'de Gazzeli Natan "Sabetay'ın tuhaf davranışlarının onun Mesihlik görevinin gerçekliğinin ispatı" olduğunu ileri sürüyordu. Çünkü "o Kurtarıcı olmasaydı, bu sapmalar asla başına gelmezdi." Gerçek Günahtan Kurtuluş eylemleri en büyük skandallara yol açanlardır.[74] Sabetaycı teolog Kardozo'ya (ö. 1706) göre, yalnızca Mesih'in ruhu böyle bir fedakârlığı, yani uçurumun en dibine inmeyi kaldıracak kadar güçlü olabilir.[75] Görevini yerine getirmek (Kötülük güçlerinin tutsağı olan son tanrısal kıvılcımları kurtarmak) için, Mesih eylemleriyle kendini mahkûm etmelidir. İşte bu nedenle Tevrat'ın geleneksel değerlerinin artık hükmü kalmamıştır.[76]

Sabetaycılar arasında iki eğilim ayırt edilmektedir: ılımlılar ve köktenciler. Ilımlılar Mesih'in gerçekliğinden kuşku duymuyorlardı, çünkü Tanrı halkını böylesine hoyrat bir biçimde aldatamazdı; ama Dönme Mesih'in gerçekleştirdiği mistik paradoks izlenmesi gereken bir örnek oluşturmuyordu. Köktenciler farklı düşünüyordu: Tıpkı Mesih gibi, mümin de cehenneme inmeliydi; çünkü Kötülüğe karşı kötülükle savaşılmalıydı. Bir anlamda Kötülüğün kurtarıcı değeri veya işlevi ilan ediliyordu. Köktenci eğilimdeki bazı Sabetaycılara göre, görünürde kirli ve kötü olan her eylem azizlik ruhuyla temas kurulmasını sağlar. Başkalarına göre Âdem'in günahı artık hükümsüz olduğundan kötülük yapan Tanrı'nın gözünde erdemlidir. Toprağa gömülen tohum gibi, Tevrat da meyve verebilmek, özellikle de Mesih'in zaferini sağlamak için çürümelidir. O halde her şey, hatta cinsel ahlaksızlık bile mubahtır.[77] En kötücül Sabetaycı olan Jakob Frank (ö. 1791) Scholem'in *nihilizm mistisizmi* diye nitelendirdiği noktaya ulaşır. Bazı müritleri devrimci türde çeşitli siyasal etkinliklerle nihilizmlerini göstermişlerdir.

Scholem'in gözlemine göre, Kabala tarihinde yeni düşüncelerin ve yorumların

---

[74] Krş. *Major Trends*, s. 314; *Sabbatai Sevi*, s. 800 vd.

[75] Aktaran Scholem, *Major Trends*, s. 310; ayrıca bkz. *Sabbatai Sevi*, s. 614 vd. Gazzeli Natan Mesih'in ruhunun en başından beri büyük uçurumda tutsak olduğunu savunuyordu; *Major Trends*, s. 297-298. Bu düşünce Gnostik yapıdadır (özellikle Ophites'lerde bulgulanmaktadır), ama tohumlarına *Zohar* ve Luriacı metinlerde rastlanmaktadır (*a.g.y.*).

[76] Abraham Faez'e göre, Yasa'ya sadık kalanlar günahkârlardır; *Major Trends*, s. 212.

[77] *A.g.y.*, s. 316. 1700-1760 yıllarında, Karpokratesçilerinkine benzeyen orji uygulamalarına rastlanmaktadır.

ortaya çıkışına Tarih'in sonuna yaklaştığı ve Sürgün dönemi boyunca gölgede kalmış en derin Tanrısallık gizemlerinin Yeni Çağ'ın eşiğinde gerçek anlamlarını gözler önüne serecekleri konusundaki kesin kanı eşlik eder.[78]

**292. Hasidilik**— Son mistik hareket olan Hasidiliğin, Dönme Mesih'in çok derin bir nüfuz sahibi olduğu Podolya ve Volinya'da ortaya çıkması bir çelişki gibi görünebilir. Büyük olasılıkla hareketin kurucusu olan Rabi Israel Baal Şem Tov ("İyi Namlı Efendi) ılımlı bir Sabetaycılığa uzak değildi.[79] Ama Sabetaycılığın Mesihçi unsurlarını etkisiz hale getirdiği gibi, geleneksel Kabalanın ayırt edici özelliğini oluşturan gizli erginleyici tarikat seçkinciliğinden de vazgeçti. "Beşt" (1700'e doğru-1760) Kabalacıların manevi keşiflerini kalabalıkların da anlayabileceği bir hale sokmaya uğraştı. Kabalanın bu şekilde halka yayılması –bu girişimi daha önce Yitshak Luria başlatmıştı– mistikliğe toplumsal bir işlev de sağlıyordu.

Girişim inanılmaz ve kalıcı bir başarı kazandı. Baal Şem Tov'un ölümünü izleyen elli yıl –1760-1810– Hasidiliğin kahramanlık ve yaratıcılık dönemini oluşturur. Çok sayıda mistik ve aziz Rabbâni Yahudiliğin taşlaşmış değerlerini yenilemeye katkıda bulundular.[80] Nitekim yeni bir manevi önder türü de sahneye çıktı: Talmudçu âlimliğin veya klasik Kabalanın erginlemesinin yerini *pnömatik*, "aydınlanmış" kişi, kâhin aldı. *Zadik* ("Doğru"), yani manevi önder tam anlamıyla ibret alınacak model haline geldi. Tora'nın yorumlanması ve Kabalanın bâtıniliği önceliklerini yitirdi. *Zadik*'in erdemleri ve davranışı öğrencilerinin ve müritlerinin esin kaynağı oldu: Bu da hareketin toplumsal önemini açıklar. Azizin varoluşu, tüm cemaat için Israil'in en yüce dinsel idealini gerçekleştirmenin mümkün olduğunun somut kanıtını oluşturur. Önemli olan öğreti değil, hocanın *kişiliğidir*. Meşhur bir *zadik* şöyle diyordu: "Ben, Metseritz Maggid'ine Tora'yı öğrenmek için değil, onun ayakkabılarını bağlayışını seyretmek için gittim (Rabi Dov Baer)."[81]

Ritüel niteliğindeki bazı yeniliklere karşın, bu ihyacı hareket hep geleneksel Yahudiliğin çerçevesi içinde kaldı. Ama Hasidilerin kamusal duası duygusal unsurlar-

---

[78] *A.g.y.*, s. 320. Mesih'in zorunlu dönekliği Gnostik dualizmin, özellikle de gizli (aşkın) Tanrı ile Yaratılış'ı gerçekleştiren Tanrı arasındaki zıtlığın yeni bir ifadesidir; *a.g.y.*, s. 322-323.

[79] Bkz. Scholem'in gösterdiği kanıtlar, *Major Trends*, s. 331-332.

[80] *A.g.y.*, s. 336 vd.

[81] Aktaran Scholem, s. 344. Nitekim *zadik*'in en büyük özlemi Tora'yı olabilecek en güçlü biçimde yorumlamak değil, bizzat Tora olmaktır; *a.g.y.*.

la yüklüydü: ilahiler, danslar, coşku, sevinç patlamaları. Bazı hocaların kimi zaman ayrıksı görünümler alan davranışlarıyla birleşince, bu alışılmadık heyecan Hasidiliğin rakiplerini rahatsız ediyordu.[82] Ama 1810'dan sonra birdenbire duygusal nitelikteki aşırılıklar itibarlarını ve halk arasındaki yaygınlıklarını yitirdi ve Hasidiler de rabbâni geleneğin önemini kabul etmeye başladılar.

Gershom Scholem'in gösterdiği gibi, Hasidilik geç döneme ait ve abartılmış "*zadik*'çilik" biçiminde bile gündeme hiçbir yeni mistik düşünce getirmedi.[83] Yahudi tarihine en anlamlı katkısı Hasid azizlerinin ve hocalarının bir içsel yenilenme deneyimini halk arasında yaymayı –ve halk tarafından anlaşılır kılmayı– başarmalarını sağlayan hem basit hem de gözü pek araçlardır. Martin Bucer'ın çevirisiyle meşhur olan Hasid öyküleri, hareketin en önemli yaratımını oluşturur. Azizlerin gerçekleştirdikleri eylemlerin ve söyledikleri sözlerin anlatılması ritüel bir değere erişmiştir. Anlatma eylemi, ilk baştaki işlevine, özellikle de mitsel zamanı yeniden güncelleştirme ve doğaüstü, masalsı kişilikleri var etme işlevine yeniden kavuşur. Azizlerin ve *zadik*'lerin yaşamöyküleri bazı büyü uygulamalarının da yansıdığı mucizelerle de doludur. Yahudi mistik tarihinin sonunda bu iki eğilim –mistik ve büyü– başlangıçtaki gibi birbirlerine yaklaşır ve bir arada varolurlar.[84]

Benzer olaylara başka yerlerde de rastlandığını ekleyelim; örneğin Hinduizmde veya İslamda çilecilerin ve yogilerin efsanelerinin anlatılması ya da çeşitli destanların bölümleri halk dini içinde çok önemli bir rol oynar. Burada da sözlü edebiyatın, öncelikle de *anlatının*, yani kıssaların dinsel işlevi karşımıza çıkmaktadır. *Zadik* ile Hinduizmin manevi önderi *guru* (kimi zaman müritleri onu tanrılaştırır: *gurudev*) arasındaki benzerlik de çarpıcıdır. *Zadik*'çilik en aşırı biçimiyle, *zadik*'in kendi gücüne yenik düşmesi gibi bazı saçmalıklar da yaşamıştır. Aynı olaya, Vedalar çağından modern çağa dek Hindistan'da da rastlanmaktadır. İki eğilimin –mistik ve büyü– bir arada varoluşunun Hindistan'ın dinsel tarihi açısından da ayırt edici bir özellik olduğunu hatırlatalım.

---

[82] Bunların en meşhuru 1772'de harekete karşı sistemli bir baskı yürüten Vilna *Gaon*'u, Rabi Eliya idi; Scholem, *a.g.y.*, s. 346.

[83] *A.g.y.*, s. 338 vd. Bunun tek istisnası Ladi'li (Ukrayna) Rabi Şneur Zalman'ın kurduğu ve *Habad* (ilk üç *Sefirot*'un adlarının, *Hohma-Bina-Daat*'ın kısaltılmış hali) adı verilen okuldur; krş. *a.g.y.*, s. 340 vd. Özellikle bkz. *Hasidilere Vecd Üzerine Mektup*, Rabi Şneur'un oğlu Lubaviç'li Dov Baer (1773-1827).

[84] Scholem, *a.g.y.*, s. 349.

## ELEŞTİREL KAYNAKÇA

**§ 284.** Rabi Yohanan Ben Zakay ve Tapınağın yıkılmasının sonuçları hakkında bkz. § 224'teki kaynakça.

Antikçağın sonundan ortaçağa kadar Yahudilerin tarihi, Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews,* c. III-VI'da görkemli bir biçimde anlatılmıştır (New York, yeni baskı, 1950-1958).

Sanedrin hakkında bkz. Hugo Mantel, *Studies in the History of the Sanhédrin* (Cambridge, Mass., 1961).

George Foot Moore'un kitabı *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim,* I-II (Cambridge, Mass., 1927; çok sayıda yeni baskı), hâlâ tüm değerini korumaktadır. (Bununla birlikte Porter'ın değerlendirmelerini dikkate almak gerekir; bu değerlendirmeleri hatırlatan ve yorumlayan, Jacob Neusner, *Judaism,* s. 5-14).

Mişna hakkında, Jacob Neusner'in açık ve güçlü incelemesi artık elimizde bulunuyor: *Judaism. The Evidence of the Mishnah* (Chicago, 1981), yazarın daha önceki birçok yayımının sentezi. Bu yayımların içinde Mişna'nın anlaşılması açısından en önemlileri sayalım: *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (Leyden, 1973); *A History of the Mishnaic Law of Purities,* c. I-22 (Leyden, 1974-1977); *The Modern Study of the Mishnah* (Leyden, 1973); *A History of the Mishnaic Law of Holy Things,* c. 1-6 (Leyden, 1978-1979); *Form Analysis and Exegesis: A Fresh Approach to the Interpretation of Mishnah* (Minneapolis, 1980).

Temel kaynakça için *Judaism,* s. 381-403'te bakılabilir.

**§ 285.** Babil Talmudu çevirileri arasında I. M. Weiss'ın gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş yeni baskısına (Boston, 1918); M. L. Rodkinson'ın versiyonuna (New York, 1896-1910, 10 c.) başvurulabilir. I. Epstein ve J. H. Hertz yönetiminde birçok bilimadamı tarafından gerçekleştirilmiş çeviri 35 cilt halinde Londra'da yayımlanmıştır (1935 ve sonrası). Birkaç antolojiyi de sayalım: A. Cohen, *Everyman's Talmud* (Londra, 1932; yeni baskı 1949); C. Montefiore ve C. G. Loewe, *Rabbinic Anthology, Selected and Arranged with Comments and Introduction* (Londra, 1938; yeni baskı, New York, 1960); G. Goldin, *The Living Talmud* (Chicago ve Londra, 1958).

Zengin eleştirel külliyat içinde şunları sayalım: Solomon Schechter, *Aspects of Rabbinic Theology* (New York, 1909; yeni baskı, 1961, Louis Finkelstein'ın sunuşuyla); G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era,* c. I, s. 173 vd; David Goodblatt, "The Babylonian Talmud," *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* içinde (Berlin, 1972), I, s. 257-336; J. Neusner (ed.), *Understanding Rabbinic Judaism: From Talmudic to Modern Times* (New York, 1974; krş. "Bibliography on Rabbinic Judaism," *a.g.y.,* s. 388-402); Joseph Heinemann, *Prayer in Talmud: Forms and Patterns* (çev. Richard S. Sarason, Berlin, 1977); Jacob Neusner, *The Formation of the Babylonian Talmud* (Leyden, 1970); Gerd A. Wewers, *Geheimnis und Geheimhaltung im rabbinischen Judentum* (Berlin-New York, 1975); J. Neusner, "The History of Earlier Rabbinic Judaism: Some new Approaches" (*HR,* 16, 1977, s. 216-236).

Karailer hakkında bkz. L. Nemoy, *Karaite Anthology* (New Haven, 1952); D. Sidersky, "Le Caraïsme et ses doctrines," *RHR*, 1936, c. 114, s. 197-221; Z. Cahn, *The rise of the Karaite sect. A New Light on the Halakah and Origin of the Karaites* (Philadelphia, 1937); A. Paul, *Recherches sur l'origine du Qaraïsme* (Paris, 1970).

Kumran'daki mezheple ilişkiler konusunda bkz. N. Wieder, *The Judaean Scrolls and Karaites* (Londra, 1962).

**§ 286.** Ortaçağ Yahudi felsefesi üzerine bkz. G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age* (Paris, 1947); Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (New York, 1916; yeni baskı, 1958); Julius Guttmann, *Die Philosophie des Judentums* (Münih, 1933; İng. çev. *Philosophies of Judaism*, New York, 1964). André Neher parlak ve özgün bir bütünsel inceleme yazmıştır: "Philosophie juive médiévale," *Histoire de la Philosophie* içinde (Encyclopédie de la Pléiade, c. I, Paris, 1969), s. 1006-1047.

Philon metinleri içinden yapılmış bir seçki şu eserlerde notlanarak yayımlanmıştır: Nahum Glatzer, *The Essential Philo* (1971) ve David Winston, *Philo of Alexandria: The Contemplative Life, The Giants and Selections* (New York, 1981). Toplu eserler R. Arnaldez, J. Pouilloux ve Mondésert tarafından çevrilmektedir (Paris, 1961 ve sonrası; 1980'e kadar 30 cilt çıkmıştır). Philon hakkındaki en iyi eser V. Nikiprowtzky'nin *Le commentaire de l'Ecriture chez Philon d'Alexandrie* adlı kitabıdır (Leyden, 1977).

Philon'un ortaçağ düşüncesi üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkisi hakkında bkz. H. A. Wolfson, *Philo*, I-II (Cambridge, Mass., 1947); krş. *a.g.y.*, II, s. 158 vd, eleştirel kaynakça.

İlk Yahudi filozof Mısır'da doğup ölen Isaac Israeli'dir (yaklaşık 855-955). Onun yazıları farklı kaynakların bir derlemesidir, ama Latinceye çevrilince XIII. yüzyılın Hıristiyan skolastikleri tarafından kullanılmışlardır. A. Altmann ve S. Stern, *Isaac Israeli* (Londra, 1959) adlı eserde bu yazıların bazı parçaları çevrilmiş ve yorumlanmıştır.

Saadia'nın eserinin eksiksiz çevirisi için bkz. S. Rosenblatt, *The Book of Beliefs and Opinions* (New Haven, 1948). Ayrıca bkz. M. Ventura, *La Philosophie de Saadia Gaon* (Paris, 1934); H. A. Wolfson, *Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas* (Saadia Anniversary volume, New York, 1943, s. 197 vd).

*Hayat Pınarı*'nın İbranice kısaltılmış metni S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe* içinde çevrilmiştir (Paris, 1859; yeni baskı, 1927), s. 3-148; üçüncü kitabın tam çevirisi de F. Brunner, *La Source de Vie*, Kitap III (Paris, 1950) içindedir. H. E. Wedeck de metnin tamamını İngilizceye çevirmiştir: *The Fountain of Life* (New York, 1962).

İbn Cebirol hakkında bkz. özellikle S. Munk, *Mélanges*, s. 151-306; J. Guttmann, *Die Philosophie des Judentums*, s. 102-119; Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (New York, 1916), s. 59-80; Julius R. Weinberg, *A Short History of Medieval History* (Princeton, 1964), s. 146-149.

Bahya ben Pakuda'nın eseri, *Introduction aux devoirs des cœurs* başlığıyla A. Chouraqui tarafından çevrilmiştir (Paris, 1950). İngilizce bir çevirisi de mevcuttur: Edwin Collins, *The Duties of the Heart* (1904).

Yehuda ha-Levi'nin eseri Hartwig Hirschfeld tarafından çevrilip notlandırılmıştır: *The Kuzari* (1946). Ayrıca bkz. Isaac Husik, *Three Jewish Philosophers: Philo, Saadia Gaon, Jehuda Halevi*, İbraniceden çeviren Hans Lewy, A. Altmann ve I. Heinemann (1965; yorumlu seçki).

**§ 287.** Isadore Twenski tarafından Meymun'un metinlerinden mükemmel bir derleme yapılmıştır: *A Maimonides Reader. Edited with Introduction and Notes* (New York, 1972). Bu eser *Mişne Tora*'dan uzun alıntılar (s. 35-227), *Delâletü'l-hâirin*'den geniş bir seçki (s. 231-358) ve anlaşılması güç birçok risale ve mektubun çevirisini içermektedir (s. 361-482). Ayrıca bkz. Arthur Cohen, *Teachings of Maimonides* (Giriş, Marvin Fox, New York, 1968). *More Nevuhim* çevirileri içinde, en son çıkanı kullandık: *The Guide of the Perplexed*, çev. Shlomo Pines (Chicago Univ. Press, 1963). *Mişna Tora* çevirileri *Maimonides Reader*, s. 484'te ve David Hartmann, *Maimonides: Torah and Philosophic Quest* (Philadelphia, 1976), s. 269-272'de belirtilmiştir. Shlomo Pines'ın (s. 484-490) ve David Hartmann'ın eserleri (s. 272-288) zengin kaynakçalar içermektedir.

En eksiksiz sunumlar arasında, şunları akılda tutalım: Salo W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, VIII (New York, 1958), s. 55-138; Joseph Sarachek, *Faith and Reason: The Conflict over the Rationalism of Maimonides* (New York, 1970). Ayrıca bkz. Daniel Y. Silver, *Maimonidean Criticism and the Maimonidean Controversy: 1180-1240* (Leyden, 1965); Harry A. Wolfson, "Maimonides on the Unity and Incorporeality of God," *Jewish Quarterly Review*, 56, 1965, s. 112-136; Alexander Altmann, "Essence and Existence in Maimonides," *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* içinde (Ithaca, 1969), s. 108-127; "Free Will and Predestination in Saadia, Bahya and Maimonides," *Essays in Jewish Intellectual History* içinde (Hanover-Londra, 1981), s. 35-64; "Maimonides' 'Four Perfections'", *a.g.y.*, s. 65-76; "Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?," *a.g.y.*, s. 77-96.

David Hartmann'ın çalışması özellikle *Mişne Tora* ile *More Nevuhim* arasındaki sürekliliği yansıtan çok sayıda metne yer verdiği için değerlidir; bkz. s. 102 vd. Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (yeni baskı, New York, 1958), s. 5'te ve Leo Strauss, *Persecution and the Art of Writing* (Chicago, 1952), s. 38-95'te ("The Literary Character of the *Guide for the Perplex*") karşıt görüşler ileri sürmüşlerdir; Leo Strauss, "Notes on Maimonides' Book of Knowledge" (*Studies ... Presented to Gershom Scholem* içinde, Kudüs, 1967, s. 269-285).

**§ 288.** Başlangıcından Hasidiliğe kadar Yahudi mistisizmi üzerine tek eksiksiz ve temel eser, Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*'dir (New York, 1946; biz gözden geçirilmiş ve ek kaynakçalarla genişletilmiş 4. baskıyı kullanıyoruz, 1960). Ayrıca bkz. Fransızca çeviri, *Les grands courants de la mystique juive* (Paris, 1950). Aynı yazarın şu eserlerini de sayalım: *Les origines de la Kabbale* (Paris, 1966; Almanca baskı, *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, Berlin, 1962); *On the Kabbalah and its Symbolism* (New York, 1965; Almanca baskı, Zürih, 1960); *The Messianic Idea in Judaism and other Essays on Jewish Spirituality* (New York, 1971; 1937 ile 1970 arasında yayımlanmış makalelerin derlemesi).

Bazı anlamlı metinlerin çevirisini de içeren kısa bir genel giriş Guy Casaril tarafından yayımlanmıştır: *Rabbi Siméon bar Yochaï et la Kabbale* (Paris, 1961, "Maîtres Spirituels" dizisi) Paul Vul-

liaud'nun *La Kabbale juive. Histoire et Doctrine. Essai critique* adlı eseri (2 c., Paris, 1923) G. Scholem tarafından sert bir dille eleştirilmiştir. A. E. Waite, *The Holy Kabbalah. A Study of the Secret Tradition of Israel* (Londra, 1929), özellikle Ronesans sonrası dönemin Hıristiyan Kabalacıları açısından hâlâ yararlıdır. Yahudi bâtıniliği ve Kabala hakkında bkz. G. Vajda, "Recherches récentes sur l'ésotérisme juif (1947-1953)," *RHR*, 1955, c. 147, s. 62-92; aynı yazar, "Recherches récentes ... (1954-1962)," *RHR*, 1963, c. 164, s. 39-86, 191-212; 1964, c. 165, s. 49-78; aynı yazar, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Âge* (Paris, 1957); aynı yazar, *Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge* (Paris-Lahey, 1962); C. Sirat, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen Âge* (Leyden, 1969).

*Merkava* hakkında bkz. G. Scholem, *Major Trends*, s. 40-79; aynı yazar, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition* (New York, 1960), birçok yerde; aynı yazar, *Les Origines de la Kabbale*, s. 27-33, 118-122, 128-138, 153-160 vb. Ayrıca bkz. Ithamar Gruenwald, *Apocalyptic and Merkabah Mysticism* (Leyden-Köln, 1980).

*Şiur Koma* hakkında, ayrıca bkz. Alexander Altmann, "Moses Narboni's 'Epistle on *Shi'ur Qoma*' ", *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca, 1969), s. 180-209.

*Sefer Yetsira* hakkında bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 84 vd, 126 vd, 367 vd; *Les Origines de la Kabbale*, s. 31 vd. En son çeviri Guy Casaril, *a.g.y.*, s. 41-48'dedir. Ayrıca bkz. G. Vajda, "Le Commentaire de Saadia sur le *Sepher Yetsira*," *Revue des Etudes juives*, c. 56, 1945, s. 64-86.

Almanya Hasidileri hakkında bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 80-118. Golem mitolojisi ve kökenleri hakkında, krş. Scholem, "The Idea of the Golem" (*On the Kabbalah and its Symbolism* içinde, s. 158-204).

**§ 289.** Kabalada bazı mitolojik izleklerin yeniden güncelleştirilmesi hakkında bkz. G. Scholem, "Kabbalah and Myth," *On the Kabbalah and its Symbolism* içinde, s. 87-117.

*Bahir* G. Scholem tarafından Almancaya çevrilmiş ve yorumlanmıştır: *Das Buch Bahir* (Leipzig, 1923); ayrıca bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 74 vd, 229 vd; *Origines de la Kabbale*, s. 78-107, 164-194, 211 vd.

*Devekut* hakkında bkz. G. Scholem, "*Devekut*, or Communion with God," *The Messianic Idea in Judaism* içinde, s. 203-226 (1950'de yayımlanmış makale).

Abraham Abulafia hakkında bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 119-155 (ve s. 398 vd'daki kaynakça notları). Krş. Guy Casaril, *a.g.y.*, s. 66 vd. *Zohar*'ın neredeyse eksiksiz bir çevirisi Sperling ve Maurice Simon tarafından yapılmıştır: *The Zohar*, 5 c. (Londra, 1931-1934, yeni baskı 1955). Özellikle bkz. G. Scholem, *Die Geheimnisse Sohar* (Berlin, 1935) ve *Zohar: The Book of Splendor* (New York, 1949; seçki ve yorum). En iyi sunum hâlâ Scholem, *Major Trends*, s. 156-243'tedir (ve eleştirel notlar, s. 385-407). Ayrıca bkz. Ariel Bension, *The Zohar in Moslem and Christian Spain* (Londra, 1932); F. Secret, *Le Zohar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Paris-Lahey, 1958).

*Şehina* kavramının tarihi üzerine bkz. G. Scholem, "Zur Entwicklungsgeschichte der kabbalistischen Konzeption der Schekinah," *Eranos-Jahrbuch*, XXI (Zürih, 1952), s. 45-107. Ruhgöçü etmesi üzerine bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 241 vd; aynı yazar, "The Messianic Idea

in Kabbalism" (*The Messianic Idea in Judaism*, s. 37-48), s. 46 vd; aynı yazar, "Seelenwanderung und Sympathie der Seelen in der jüdischen Mystik," *Eranos-Jahrbuch*, XXIV (1955), s. 55-118.

**§ 290.** XVI. yüzyılda Safed'deki manevi hayat hakkında mükemmel bir tanıtım için bkz. R. J. Zwi Werblowsky, *Joseph Karo, Lawyer and Mystic* (Oxford, 1962; yeni baskı, Philadelphia, 1977), s. 38-83. Bkz. *a.g.y.*, s. 84-168, R. Joseph Karo'nun yaşamöyküsü; s. 169-286, Karo'-nun mistik deneyimlerinin ve teolojisinin çözümlemesi.

Yitshak Luria ve okulu hakkında bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 244-286, 407-415.

Öğrencilerinden biri düşüncelerini niye bir kitap biçiminde ifade etmediğini sorunca, Luria onu şöyle yanıtladı: "Bu olanaksız, çünkü her şey birbiriyle ilişkilidir. Daha ağzımı açar açmaz, deniz bentlerini yıkıp taşıyor gibi geliyor bana. O zaman ruhuma inen şeyi nasıl ifade edebilir ve bunu bir kitap içinde nasıl yazabilirim ki?" Aktaran Scholem, *Major Trends*, s. 254.

Yitshak Luria, Nahmanide'den sonra, gizli öğretiyi doğrudan İlyas peygamberden öğrenmiş tek Kabalacının kendisi olduğunu iddia ediyordu.

Onun düşünceleri İsrail Sarug'un eserleri sayesinde yayıldı; Sarug 1592 ile 1598 arasında bu düşünceleri İtalyan Kabalacıları arasında yaymıştı. Bununla birlikte Sarug, Luria'nın fikirlerini ancak Vital'in yazıları aracılığıyla biliyordu. Bazı noktalarda ustanın öğretisini köktenci bir biçimde yeniden yorumladı; işin içine bir tür Platonculuk katarak bu öğretiye felsefi denebilecek bir temel kazandırdı; son tahlilde öğreti kazandığı başarıyı bu katkıya borçluydu; Scholem, *Major Trends*, s. 257-258.

**§ 291.** Sabetay Sevi ve Sabetaycılık hakkında bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 286-324; aynı yazar, "Redemption Through Sin" (*The Messianic Idea in Judaism* içinde, s. 78-141; makale önce 1937'de İbranice yayımlanmıştı); aynı yazar, "The Crypto-Jewish Sect of the Donmeh (Sabbatianism) in Turkey" (*a.g.y.*, s. 142-166) ve özellikle R. J. Zwi'nin İbranice'den çevirdiği Sabetay Sevi'nin *magnum opus*'u: *Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah* (Princeton, 1973; 1957'de Tel Aviv'de basılmış özgün metnin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş çevirisi). Ayrıca bkz. Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto* (New York, 1971); yeni baskı, Seattle ve Londra, 1981), s. 313-349. Teolojik ve tarihsel belgelerin büyük çoğunluğu yok edilmiştir. Ama ortodoks dindarlık anlayışıyla sapkın inançların bir arada var olduğu ılımlı Sabetaycılık biçimleri uzun süre yaşamıştır; Scholem, *Major Trends*, s. 299 vd.

**§ 292.** Hasidilik hakkında bkz. Scholem, *Major Trends*, s. 325-350 (krş. s. 436-438, 445-446'daki kaynakçalar); aynı yazar, "The Neutralization of the Messianic Element in Early Hassidism" (*The Messianism* içinde, s. 176-202); Martin Bucer, *Die chassidischen Bücher* (Hellerau, 1928; çok sayıda yeni baskı); aynı yazar, *Jewish Mysticism and the Legend of Baal Shem* (Londra, 1931); aynı yazar, *Deutung des Chassidismus* (Berlin, 1935); aynı yazar, *Hassidism* (New York, 1948); aynı yazar, *The Origin and Meaning of Hassidism* (M. Friedman (ed.), New York, 1960); Arnold Mandel, *La Voie du Hassidisme* (Paris, 1963); Elie Wiesel, *Célébration hassidique* (Paris, 1972); *Les récits hassidiques*, çev. A. Guerne (Paris, 1961).

Ladi'li Rabi Şneur Zalman ve *Habad* hakkında bkz. Scholem, *Major Trends,* s. 340 vd; Guy Casaril, *Rabbi Simeon bar Yochai,* s. 166 vd. *Habad* hakkında, ayrıca bkz. Dov Baer de Loubavitch, *Lettre aux hassidim sur l'extase* (İng. çev., Louis Jacobs'un girişi ve notlarıyla, Fransızca versiyon: Georges Levitte, Paris, 1975).



## XXXVII. BÖLÜM

# AVRUPA'DA DİNSEL HAREKETLER: GEÇ ORTAÇAĞDAN REFORM ARİFESİNE



**293. Bizans İmparatorluğu'nda Dualist Zındıklık: Bogomilciler**— Bizans'ın laik ve dinsel gözlemcileri X. yüzyıldan başlayarak Bulgaristan'da bir mezhep hareketinin, Bogomilciliğin yaptığı atılımı fark etmişlerdir. Bu hareketin kurucusu bir köy papazı olan ve hakkında adı dışında hiçbir şey bilmediğimiz Bogomil'di ("Tanrı'nın sevdiği"). Anlaşılan 930'a doğru yoksulluğu, alçakgönüllülüğü, tövbeyi ve duayı vaaz etmeye başlamıştı; çünkü Bogomil'e göre bu dünya kötüydü, Şeytan (İsa'nın kardeşi ve Tanrı'nın oğlu), yani Eski Ahit'in "Kötü Tanrı"sı tarafından yaratılmıştı.[1] Ortodoks kilisenin sakramentleri, ikonaları ve törenleri Şeytan'ın eseri oldukları için boşunaydı. Çarmıhtan nefret edilmeliydi, çünkü İsa Mesih bir çarmıhın üzerinde işkence görüp, öldürülmüştü. Tek geçerli dua gündüz ve gece dörder kez söylenen Pater Noster'di (Babamız).

Bogomilciler et yemiyor, şarap içmiyor ve evliliğe karşı çıkıyorlardı. Cemaatlerinde hiçbir hiyerarşi yoktu. Hem erkekler hem de kadınlar günah çıkarıyor ve birbirlerinin günahlarını bağışlıyorlardı. Zenginleri eleştiriyor, soyluları mahkûm ediyor ve halkı pasif direniş uygulayarak efendilerine itaatsizliğe teşvik ediyorlardı. Hareketin kazandığı başarı kilisenin şatafatından ve papazların liyakatsizliğinden hayal kırıklığına uğrayan halk dindarlığıyla olduğu kadar, –yoksul ve kullaştırılmış– Bulgar köylülerinin toprak sahiplerine ve Bizanslı görevlilere duyduğu kinle de açıklanabilir.[2]

II. Basileios'un Bulgaristan'ı fethetmesinden (1018) sonra, birçok Bulgar soylu

---

[1] Muhtemelen Bogomil, Anadolu'nun zındıkları olan (VI.-X. yüzyıllar) Pavlusçuların (Samosatalı Pavlus'un öğretisini benimseyenler –yn.) ve Messalianların yaydığı bazı dualist düşünceleri biliyordu; onların öğretilerinin ve tarihlerinin kısa bir tanıtımı için bkz. Steven Runciman, *Le manichéisme médiéval*, s. 30-60.

[2] Bkz. Robert Browning, *Byzantium and Bulgaria*, s. 163 vd. Albi'lilere karşı açılan ve Kuzeyli baronların güneyli soyluların servetlerine göz koymasının da ifadesini bulduğu Haçlı seferinde de buna koşut bir durum görülmektedir.

Konstantinopolis'e yerleşir. Yerel soyluluğun bazı ailelerinin, hatta kimi Bizans keşişlerinin de benimsediği Bogomilcilik, teolojisini düzene koyar. Ama muhtemelen teolojik tartışmaların ardından mezhep ikiye bölünür. Şeytan'ın ezeli ve ebedi ve her şeye gücü yeten bir tanrı olduğunu ileri sürerek, onun bağımsızlığını savunanlar Dragovitsa Kilisesinde (Trakya ile Makedonya sınırındaki bir köyün adı) toplanır. Şeytan'ı Tanrı'nın gözden düşmüş oğlu olarak kabul eden eski Bogomilciler ise, eski "Bulgarlar" adını korurlar. "Dragovitsalılar" mutlak dualizmi, "Bulgarlar" ise ılımlı bir dualizmi vaaz etse de, her iki kilise de birbirlerini hoş görür. Çünkü o çağda Bogomilcilik yeni bir atılım yaşamaktadır. Bizans'ta, Anadolu'da, Dalmaçya'da cemaatler örgütlenir ve müritlerin sayısı artar. Şimdi iki kategori ayırt edilmektedir: rahipler ve müminler. Dua ve perhiz güçlenir, törenler çoğalır ve uzar. "XII. yüzyılın sonuna gelindiğinde, X. yüzyılın köylü hareketi keşişlerinkine benzeyen ritüelleri ve dualizmle Hıristiyanlık arasındaki gerginliğin giderek kendini hissettirdiği spekülatif bir öğretisi olan bir mezhebe dönüşmüştür."[3]

Baskı, XII. yüzyılın başında örgütlendiğinde, Bogomilciler Balkanlar'ın kuzeyine doğru çekilir ve misyonerleri Dalmaçya, İtalya ve Fransa'ya yönelir. Bununla birlikte zaman zaman, örneğin XIII. yüzyılın ilk yarısında Bulgaristan'da, Bogomilcilik kendini resmen kabul ettirmeyi de başarmıştır; Bosna'da, Ban Kulin döneminde (1180-1214) devlet dini olur. Ama mezhep XIV. yüzyılda nüfuzunu yitirir ve Osmanlıların Bulgaristan ile Bosna'yı fethetmelerinden (1393) sonra, Bogomilcilerin çoğu İslamı kabul eder.[4]

Bogomilciliğin Batıda başına gelenleri biraz sonra göreceğiz. Güneydoğu Avrupa'da bazı Bogomilci anlayışların apokrif kitaplarla aktarıldığını ve folklorda hâlâ yaşadıklarını ekleyelim. Ortaçağda birçok apokrif kitap Doğu Avrupa'da Bogomilci bir rahip olan Yeremya'nın adıyla dolaşıyordu.[5] Ama bu metinlerin hiçbiri Yeremya'nın eseri değildir. Örneğin konusu tüm ortaçağ Avrupa'sında meşhur olan *Çarmıh Tahtası*, Gnostik kökenli bir eser olan *Nikodemus İncili*'nden alınmıştır. Bir diğer apokrif metin olan *İsa Mesih Nasıl Rahip Oldu?*'nun izleği Yunanlar tarafından uzun

---

[3] Arno Borst, *Les Cathares*, s. 63. Ayrıca bkz. dipnotlarda belirtilen kaynaklar.

[4] Runciman, *a.g.y.*, s. 61 vd ile Obolensky, *The Bogomils*, s. 120 vd'da hareketin tarihi anlatılmıştır. Balkanlar'da ve Romanya'da XVII. yüzyıla dek Bogomilci toplulukların sürmesi konusunda bkz. N. Cartojan, *Cartile populare*, I, s. 46 vd; Razvan Theodorescu, *Bizant, Balcani, Occident*, s. 241 vd.

[5] Bkz. Runciman, *a.g.y.*, s. 76 vd; E. Turdeanu, "Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles," vb.

süredir biliniyordu. Ama Bogomilciler bu eski efsanelere dualist unsurlar eklemişlerdir. *Çarmıh Tahtası*'nın Slovence versiyonu şu cümleyle başlar: "Tanrı dünyayı yarattığında, yalnızca O ve Şeytan vardı ..."[6] Ama daha önce de gördüğümüz gibi (§ 251), bu kozmogonik motif çok yaygındır ve Güneydoğu Avrupa ile Slav değişkelerinde Şeytan'ın rolü öne çıkartılmıştır. Anlaşıldığı kadarıyla Bogomilciler de, bazı Gnostik mezheplerin örneğini izleyerek, Şeytan'ın itibarını yükseltip dualizmi güçlendirmişlerdir.

Aynı şekilde Bogomilciler *Âdem ve Havva* isimli apokrif metne de Âdem ile Şeytan arasında imzalanan "sözleşme" bölümünü eklemişlerdir; bu sözleşmeye göre, Yer Şeytan'ın eseri olduğu için, Âdem ve ardılları İsa Mesih gelinceye dek Şeytan'a aitti. Bu izleğe Balkan folklorunda rastlanmaktadır.[7]

Tek gerçek Bogomilci eser olan ve Güney Fransa'daki engizisyoncular tarafından Latinceye çevrilmiş *Interrogatio Iohannis*, apokrif metinlerin yeniden yorumlama yöntemini yansıtmaktadır. İncil yazarı Yuhanna ile İsa Mesih arasında, dünyanın yaratılışına, Şeytan'ın gökten kovuluşuna, Enoş'un göğe yükselişine ve Çarmıhın Tahtasına ilişkin bir diyalog söz konusudur. Başka apokrif metinlerden alınmış bölümler ve XII. yüzyıldan Slovence bir eserin, *İncil Yazarı Yuhanna'nın Soruları*'nın çevirisi de bu kitapta yer alır. "Ama teoloji kesinlikle Bogomilcidir. Şeytan, gökten kovulmadan önce, Tanrı Baba'nın ardından ilk sırada yer alıyordu (bununla birlikte İsa Mesih, Tanrı Baba'nın yanında oturuyordu); ... Yine de özgün bir Bogomil eserinin mi, yoksa Yunanca bir eserin çevirisinin mi söz konusu olduğunu söyleyemiyoruz. Öğretiye bakarak bir karara varmaya çalışılırsa, muhtemelen bir Bogomil veya Messalian yazarın en eski apokrif malzemeleri derlemesinin sonucudur."[8]

Konumuzu asıl ilgilendiren bu apokrif metinlerin ve onların sözlü değişkelerinin yüzyıllar boyunca halk dinselliğinde oynadığı roldür. İleride de göreceğimiz gibi (§ 304), Avrupa dinsel folklorunun tek kaynağı bunlar değildi. Ama sıradan halkın imgelem evreninde sapkın dualist izleklerin varlıklarını korumaları anlamlıdır. Bir tek örnek verecek olursak: Güneydoğu Avrupa'da dünyanın (İlk Okyanus'un dibine dalıp çamuru çıkaran) Şeytan'ın yardımıyla yaratılması mitinin bir sonucu vardır: Tanrı'nın fiziksel ve zihinsel yorgunluğu. Bazı değişkelerde Tanrı derin bir uy-

---

[6] Akataran Runciman, s. 78. Bu efsanenin tarihi ve dolaşımı hakkında bkz. N. Cartojan, *Cartile populare*, I, s. 115 vd; E. C. Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life*, s. 49 vd.

[7] Rumen efsaneleri konusunda bkz. Cartojan, *a.g.y.*, s. 71 vd.

[8] Runciman, s. 80. Bkz. Edina Bozoky, *Le Livre Secret des Cathares*.

kuya dalmıştır; başkalarında kozmogoni sonrası karşılaştığı bir sorunu çözememektedir: Yer'i Gökkubbe'nin altına sokamaz ve Yer'in üzerine biraz bastırmasını ona kirpi öğütler; dağlar ve vadiler böyle ortaya çıkar.[9]

Şeytan'ın itibarı, Tanrı'nın edilgenliği ve anlaşılmaz güçsüzlüğü, "ilkel" dinlerin *deus otiosus*'unun halk dilindeki ifadesi olarak kabul edilebilir; bu "ilkel" dinlerde Tanrı, dünyayı ve insanları yarattıktan sonra, Yaratımının kaderiyle ilgilenmez ve göğe çekilerek, eserinin tamamlanmasını bir Doğaüstü Varlığa veya yaratıcı tanrıya bırakır.

**294. Bogomilciler Batıda: Katharosçular**— XII. yüzyılın ilk yirmi yılında İtalya, Fransa ve Batı Almanya'da Bogomilci misyonerlerin varlığına işaret edilir. Orléans'ta soyluları, hatta rahipleri kendi inançlarına çekmeyi başarırlar; bunların arasında Kral Robert'in bir danışmanı ve kraliçenin günah çıkardığı rahibi de vardır. İleri sürülen görüşlerde zındıklığı özü tanınabilmektedir: Görünür dünyayı Tanrı yaratmamıştır; madde kirlidir; evlilik, vaftiz, efkaristiya ve günah çıkarma gereksizdir; ellerin başın üzerine koyulmasıyla müminin üzerine inen Kutsal Ruh onu arındırır ve kutsar vb. Kral zındıkları bulur, yargılar, mahkûm eder ve 28 Aralık 1022'de yaktırır; bunlar Batının odun yığını üzerinde can veren ilk zındıklarıdır. Ama hareket genişlemeye devam eder. Daha önce İtalya'ya yerleşmiş Katharos Kilisesi,[10] Provence'a, Languedoc'a, Ren bölgelerine ve Pireneler'e kadar misyonerler gönderir. Yeni öğretiyi özellikle dokumacılar yayar. Provence'taki cemaatler dört piskoposluk halinde toplanmıştır. 1167'de Toulouse yakınında bir konsilin toplandığı anlaşılmaktadır. Konstantinopolis'in Bogomilci piskoposu da bu fırsattan yararlanarak Lombardia ve Güney Fransa topluluklarına köktenci dualizmi kabul ettirmeyi başarır.

Ama Bogomilcilik Batıya girerken yerel protestocu geleneğin bazı unsurlarını da benimser; bu da öğreti birliğini daha da azaltır.[11] Katharosçular ne cehenneme ne de Araf'a inanır; Şeytan'ın alanı *dünyadır*; zaten dünyayı ruhu maddenin içine hapsetmek için yaratmıştır. Şeytan, Eski Ahit'in Tanrısı olan Yahve ile özdeşleştirilir. İyi

9 Bkz. *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 89 vd'da sayılan kaynaklar.

10 Bu isim –"arı, temiz" anlamındaki *katharos*'tan gelmektedir– ancak 1163'e doğru kabul edilecektir.

11 Engizisyonun açtığı davaların tutanakları sayesinde Katharosçuların anlayış ve törenlerinin, Bogomilcilerinkinden daha iyi bilindiğini de ekleyelim.

ve ışıklı gerçek Tanrı bu dünyadan uzaklardadır. Kurtuluş yöntemini öğretmek üzere İsa Mesih'i gönderen de odur. İsa Mesih bir Saf Ruh olduğu için, onun bedeni bir yanılsamadan başka bir şey değildir.[12] Yaşamdan duyulan nefret bazı Gnostik mezheplerle Maniheizmi anımsatmaktadır (krş. § 232 vd). Katharosçuların idealinin çocuk sahibi olmayı reddederek ve intihar yoluyla insanlığın yok edilmesi olduğu söylenebilir; çünkü Katharosçular sefahatı bile evlilikten üstün tutar.

Mezhebe giriş töreni, *convenza (convenientia)*, ancak müridin geçirdiği uzun çıraklık döneminden sonra kutlanır. İkinci erginleme ritüeli, insanı "Kusursuzlar" (*parfait*) safına sokan *consolamentum*, genellikle ölümden önce veya mürit isterse daha erken bir dönemde yapılır; ama bu ikinci halde daha ağır sınavlardan geçilmesi gerekir. *Consolamentum* bir müridin evinde, Kusursuzlar'ın en yaşlısının başkanlığında düzenlenir. Birinci bölüm olan *servitium*, törene tüm katılanlar tarafından yapılan genel bir günah çıkarmadan ibarettir; bu sırada Başkan bir İncil nüshasını önünde açık tutar.[13] Daha sonra mezhebe girmeye hazırlanan aday ritüel biçiminde *Pater Noster*'i alır ve Başkan'ın önünde diz çökerek onu kutsamasını ve bu günahkâr için Tanrı'ya dua etmesini ister. Başkan onu şöyle yanıtlar: "Tanrı seni kutsamak, seni iyi bir Hıristiyan yapmak ve sana iyi bir son bahşetmek istesin!" Törenin belli bir anında Başkan, adaydan Roma Kilisesinden ve vaftiz edilirken Roma Kilisesi rahibinin alnına çizdiği haçtan vazgeçmesini ister. *Consolamentum*'u aldıktan sonra yeniden günah işlenirse, ritüel geçersiz sayılır. Bu nedenle bazı Kusursuzlar, bilinçli olarak *endura*'yı uygulayıp, açlıktan ölür.[14] Her tören "barış"la, tüm katılanların birbirini öpmesiyle sonuçlanır. Kusursuzlar'ın –erkek ve kadın– itibarı Katolik rahiplerinkinden üstündür. Müminlerin geri kalanından daha çileci bir yaşam sürer ve yılda üç uzun perhiz yaparlar. Katharos Kilisesi'nin örgütlenmesi yeterince bilin-

---

[12] Öğreti ayrılıkları üzerinde fazla durmaya gerek yok; bazı Katharosçular İsa Mesih'in tanrısal doğasını yadsıyordu; kimileri törenlerinde Teslis'ten söz ediyordu; kimileri de Tanrı ile dünya arasında yer alan ve her birinin içine tanrısal tözün nüfuz ettiği bir dizi *eon*'un varlığını kabul ediyordu; vb. Krş. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, s. 134 vd; Borst, *Les Cathares*, s. 124 vd.

[13] Anlaşıldığı kadarıyla *servitium* hiçbir sapkın açıklama içermiyordu. "Sadece iki özellik dua edenlerin dualizmi vaaz ettiklerini göstermektedir: tensel günahlardan büyük bir canlılıkla söz edilmesi ve şu anlamlı cümle: 'Yozlaşma içinde doğmuş ete hiç acımamak, ama zindanda tutulan ruha acımak'." Runciman, *Le manichéisme médiéval*, s. 139.

[14] Bkz. Runciman, *a.g.y.*, s. 139 vd ve Borst, *Les Cathares*, s. 163 vd'da özetlenen ve çözümlenen kaynaklar.

memektedir. Her piskoposun iki yardımcısı olduğu biliniyor: *filius major* ve *filius minor*. Piskopos ölünce yerine kendiliğinden *filius major* geçiyordu. Roma tören usulleriyle olan benzerlikler bir parodi değildir; eski Hıristiyan Kilisesinin ilk çıkışından V. yüzyıla dek izlediği tören usulleri geleneğine bağlanırlar.[15]

Katharosçu propagandanın ve genelde, çoğu zındıklık akımlarına dönüşen yarıbinyılcı hareketlerin başarısını daha iyi anlamak için, Roma Kilisesinin geçirdiği krizi ve öncelikle de kilise hiyerarşisinin çürümüşlüğünü hesaba katmak gerekir. III. Innocentius, Laterano Konsilini açarken, yalnızca kendi "tensel zevkleri"yle ilgilenen, manevi eğitimi olmayan ve rahiplik coşkusundan yoksun, "Tanrı'nın kelamını duyurup halkı yönetmekten âciz" piskoposlara değinir. Diğer yandan kilise adamlarının ahlaksızlığı ve paragözlüğü müminleri giderek uzaklaştırmaktadır. Birçok rahip evlidir veya kadınlarla açıkça nikâhsız yaşamaktadır. Bazıları eşlerine ve çocuklarına bakabilmek için meyhane işletir. Rahiplerin koruyucularına para ödemesi gerektiği için, her türlü ek dinsel hizmeti, düğünleri, vaftizleri, hastalar ve ölüler için yapılan ayinleri vb ücretlendirirler. Kitabı Mukaddes'in (Doğuda yapıldığı gibi) çevrilmesinin reddedilmesi[16] her türlü dinsel eğitimi olanaksızlaştırır; Hıristiyanlığa yalnızca rahipler ve keşişler aracılığıyla erişilebilmektedir.

XII. yüzyılın ilk yarısında Aziz Dominicus de Guzmán (1170-1221) zındıklıkla savaşmaya çalışır, ama hiçbir başarı sağlayamaz. Onun isteği üzerine III. Innocentius Vaizler (Dominikenler) tarikatını kurar. Ama daha önce Papa'nın gönderdiği legatus'lar (vekiller) gibi Dominikenler de Katharosçu hareketin atılımını durdurmayı başaramaz. 1204'te Carcassonne'da Katharosçu ve Katolik teologlar arasındaki son halka açık tartışma yapılır. Ocak 1205'te III. Innocentius'un Güney Fransa'daki zındıklığı yok etmekle görevlendirdiği Pierre de Castelmare bu yetkisinden vazgeçmek ve bir manastıra çekilmek ister. Ama Papa ona şu cevabı verir: "Eylem tefekkürden daha üstündür."

Sonunda Kasım 1207'de III. Innocentius özellikle Kuzeyin büyük senyörlerine, Bourgogne Dükü'ne, Bar, Nevers, Champagne ve Blois kontlarına seslenerek, Albi'lilere karşı Haçlı seferi ilan eder. Zaferden sonra Albi soylularının topraklarının onlara geçeceği vaadiyle hepsini baştan çıkarır. Diğer yandan egemenliğini güneye doğru yaymak olasılığı Fransa kralını da cezbetmektedir. Birinci savaş 1208-

---

[15] Runciman, s. 147. İbadet ve hiyerarşi hakkında bkz. Borst, s. 162-181.

[16] Friedrich Heer, Katolikliğin Kuzey Afrika, İngiltere ve Almanya'yı kaybetmesini bu redle açıklar; krş. *The Medieval World*, s. 200.

1209'dan 1229'a kadar sürer, ama sonra yeniden başlar ve uzun yıllar boyunca devam eder. Fransa'nın Katharos Kilisesi ancak 1330'a doğru yok olur.

O uğursuz, karanlık "Albi'lilere karşı Haçlı Seferi" birçok nedenden ötürü anlamlıdır. Tarihin cilvesine bakın ki, *tek* muzaffer Haçlı Seferi bu olmuştur. Hatırı sayılır siyasal, kültürel ve dinsel sonuçlara yol açmıştır. Fransa Krallığı'nın birleştirilmesi ve büyümesi kadar, güney uygarlığının yıkılması da (özellikle de Eleanor'un eserinin ve onun soylu Hanımı yücelten, trubadurların şiirlerine yer veren "Aşk sarayları"nın yok edilmesi; krş. § 269) bu seferin sonucudur. Dinsel nitelikteki sonuçların ise en tehlikelisi Engizisyonun artan ve durmadan daha tehditkâr hale gelen gücüdür. Savaş sırasında Toulouse'a yerleşen Engizisyon 12 yaşından büyük tüm kadınları ve 14 yaşından büyük tüm erkekleri zındıklığı yadsıdığını açıkça ilan etmeye zorlar. 1229'da toplanan Toulouse Sinodu Latince veya yerel dilde Kitabı Mukaddes bulundurulmasını yasaklar; izin verilen metinler yalnızca dua kitabı, Mezmurlar ve Bakire Meryem Duaları Kitabı'dır ve bunların da hepsi Latincedir. İtalya'ya sığınan az sayıda Albi'li sonunda Engizisyon görevlilerince bulunur, çünkü Engizisyon zaman içinde Batı ve Orta Avrupa'nın hemen her ülkesine yerleşmeyi başarmıştır. Bununla birlikte zındıklara karşı verilen savaşın kiliseyi acil reformlara yönelttiğini ve hem Dominiken hem de Fransisken misyoner tarikatlarını teşvik ettiğini de ekleyelim.

Albi'lilerin yok edilme biçimi Roma Kilisesi tarihinin en karanlık sayfalarından biridir. Ama Katolik tepkisinin haklı gerekçeleri de vardı. Yaşama ve bedene duyulan nefret (örneğin evliliğin yasaklanması, dirilişin reddedilmesi vb) ve mutlak dualizm Katharosçuluğu hem Eski Ahit geleneğinden hem de Hıristiyanlıktan koparıyordu. Aslında Albi'liler Doğulu yapıya ve kökenlere sahip, nevi şahsına münhasır bir din vaaz ediyorlardı.

Katharosçu misyonerlerin benzersiz başarısı doğu dinsel düşüncelerinin hem kırsal çevreye hem de zanaatkârlar, kilise adamları ve soylular arasına ilk kitlesel sızmasını temsil eder. Benzer bir olguya, Doğu kökenli bir binyılcılığın, Marksizm-Leninizm'in Batı Avrupa'nın her yerinde coşkuyla karşılanmasına tanıklık etmek için XX. yüzyılı beklemek gerekecektir.

**295. Aziz Assisi'li Francesco**— XII. ve XIII. yüzyıllar yoksulluğun olağanüstü bir dinsel değer kazanışına tanık oldu. *Humiliati*, Valdocular (veya Valdesçiler) ve Katharosçular gibi sapkın hareketlerin yanı sıra, Beguine'ler ve Begard'lar, İsa'nın ve Havarilerin duyurduğu ideali gerçekleştirmenin birinci ve en etkili yolu olarak

yoksulluğu görüyorlardı. Papa, bu hareketleri yönlendirebilmek için, XIII. yüzyıl başında dilenci keşişlerin iki tarikatını, Dominikenleri ve Fransiskenleri resmen tanıdı. Ama, göreceğimiz gibi, yoksulluk mistisizmi Fransiskenlerde tarikatın varlığını tehdit eden krizlere yol açtı. Çünkü kendisi için bir *Madonna Povertà*'ya dönüşmüş mutlak yoksulluğu yücelten bizzat tarikatın kurucusuydu.

1182'de Assisi'li zengin bir tüccarın oğlu olarak doğan Francesco, Roma'ya ilk haccını 1205'te yaptı ve bir günlüğüne San Pietro Katedrali önündeki bir dilencinin yerini aldı. Bir başka vesileyle de bir cüzamlıyı öptü. Assisi'ye dönünce yaklaşık iki yıl boyunca bir kilisenin yanında keşiş hayatı sürdü. Francesco 1209'da Matta İncili'nin şu meşhur bölümünü dinlerken gönlündeki gerçek esini anladı: "Hastaları iyileştirin, ölüleri diriltin, cüzamlıları temiz kılın.... Kuşağınıza altın, gümüş ya da bakır para koymayın...."[17] Ondan sonra İsa'nın Havarilere seslenen bu sözlerine harfiyen uydu. Birkaç mürit de ona katıldı ve Francesco oldukça kısa ve özlü bir *Kural* yazdı. 1210'da III. İnnocentius'tan icazet almak üzere yeniden Roma'ya gitti. Papa, Francesco'nun bir minör tarikatın (Fransiskenlere verilen Fratres Minores veya Minoresçiler [Frater=Birader] adı buradan gelmektedir) yöneticisi olması koşuluyla, bunu kabul etti. Keşişler İtalya'ya yayılıp inançlarını vaaz etmeye başladılar; yılda bir kez Pentekost yortusunda toplanıyorlardı. Francesco 1217'de Floransa'da Kardinal Ugolino ile tanıştı; onun yürüttüğü havarilik çalışmasına hayran olan Kardinal, tarikatın dostu ve koruyucusu haline geldi. Ertesi yıl *Poverello,* [Francesco] kendisine iki tarikatı birleştirmeyi öneren Dominicus ile tanıştı, ama bu teklifi reddetti.

1219 toplantısında Ugolino, daha eğitimli bazı keşişlerin önerisine uyarak, *Kural*'ın değiştirilmesini istedi, ama başarılı olamadı. Bu sırada Fransisken misyonerler yurtdışına da sızmaya başlamıştı. Francesco, yanında onbir biraderiyle Kutsal Topraklar'a çıktı; Sultan'ın önünde vaaz vermeye kararlı olduğu için, Müslüman tarafına geçti ve orada gayet iyi karşılandı. Bir süre sonra yerine bıraktığı iki naibin *Kural*'ı değiştirip Papa'dan imtiyazlar elde ettiklerini haber alınca, Francesco İtalya'ya döndü. Bazı Fratres Minoresçilerin Fransa, Almanya ve Macaristan'da zındıklıkla suçlandıklarını öğrendi; bu durum onu Papa'nın resmi himayesini kabul etmeye it-

---

[17] "Hastaları iyileştirin, ölüleri diriltin, cüzamlıları temiz kılın, cinleri kovun. Karşılıksız aldınız, karşılıksız verin. Kuşağınıza altın, gümüş, ya da bakır para koymayın. Yolculuk için ne torba, ne yedek mintan, ne çarık ne de değnek alın. Çünkü işçi yiyeceğini hak eder" (Matta, 10:7-10).

ti. Bundan böyle serbest keşişler cemaati Kilise Hukukuna bağlı nizami bir tarikat olmuştu. 1223'te III. Honorius yeni bir *Kural*'a izin verdi ve Francesco tarikatın yönetiminden vazgeçti. Ertesi yıl Verona'da inzivaya çekildi. Oradayken bedeninde, İsa'nın çarmıhta aldığı yaralara benzeyen izler (*stigmata*) belirdi. Çok hastaydı, neredeyse tamamen kör olmuştu, yine de Biraderlerine uyarılar niteliğindeki *Güneşe İlahiler*'i ve *Ahit*'i yazdı.

Francesco bu dokunaklı metinde son kez tarikatının gerçek yönelişini savunmaya çalışır. Ellerini kullanarak çalışmaya olan sevgisini dile getirir ve Biraderlerinden çalışmalarını, ücret alamadıklarında da "kapı kapı dolaşıp dilenerek, Tanrı'nın sofrası"na başvurmalarını ister. Dilenci keşişlere, "*Kural*'da vaat ettiğimiz Kutsal Yoksulluğa uygun değilse, hiçbir bahaneyle kilise, ev, ya da onlar için inşa edilecek herhangi bir yapıyı" kabul etmemelerini; "oralarda hep konuk, yabancı ve hacı olarak kalmalarını" bildirir: "Biraderlerin nerede olurlarsa olsunlar bir kilise veya herhangi başka bir yer için vaaz verme bahanesiyle veya herhangi bir bedensel eziyete uğradıkları için, Roma Sarayı'ndan doğrudan veya birini araya sokarak mektup istemelerini kesinlikle yasaklıyorum ..."[18]

Francesco 1226'da öldü ve iki yıldan daha kısa bir süre sonra, Papa IX. Gregorius olmuş dostu Kardinal Ugolino tarafından azizlik mertebesine yükseltildi. Hiç kuşku yok ki bu karar, Fransisken tarikatını kiliseye bağlamak için en iyi çözümdü. Ama sıkıntılar ortadan kaldırılamadı. İlk yaşamöyküleri Aziz Francesco'yu kilise reformlarını başlatmak üzere gönderilmiş bir Tanrı temsilcisi olarak tanıtıyordu. Bazı Fratres Minoresçiler, kurucularını Giocchino da Fiore'nin bildirdiği Üçüncü Çağ'ın temsilcisi olarak kabul ediyorlardı (krş. § 271).[19] Fransiskenlerin XIII. yüzyılda biriktirip yaydıkları ve XIV. yüzyılda *Aziz Francesco'nun Küçük Çiçekleri* ismiyle yayımlanan halk hikâyeleri Francesco ile müritlerini İsa'ya ve onun Havarilerine benzetiyordu. IX. Gregorius Francesco'ya içten bir hayranlık duymasına karşın, *Ahit*'i kabul etmedi ve 1223 tarihli *Kural*'ı onayladı. Muhalefet daha çok mutlak yoksulluğun gerekliliği üzerinde ısrarla duran "kuralcılar"dan (*observantes*) ve daha geç bir dönemde de Ruhanilerden (Fraticelli) geliyordu. IX. Gregorius ve ardılları bir dizi papalık fermanıyla evlere ve diğer mülklere "sahip olma"nın değil, onları "kullanma"nın söz konusu olduğunu kanıtlamaya uğraştılar. 1247'den 1257'ye ka-

---

18 Çev. Ivan Gobry, *Saint François d'Assise*, s. 139.

19 Bkz. Steven Ozment'in mükemmel incelemesi, *The Age of Reform*, s. 110 vd, yakın tarihli bir kaynakça da içermektedir.

dar tarikatın genel başkanlığını yürüten Parmalı Giovanni, Papa ile açık bir çatışmaya girmeden, Aziz Francesco'nun mirasını korumaya çalıştı, ama Ruhanilerin ödünsüz tavrı çabalarını boşa çıkardı. Neyse ki Parmalı Giovanni'nin yerini, haklı olarak tarikatın ikinci kurucusu olarak kabul edilen Bonaventura aldı. Ama mutlak yoksulluk etrafındaki polemikler Bonaventura'nın yaşamı süresince ve ölümünden (1274) sonra da devam etti. Tartışma ancak 1320'den sonra kapandı.

Gerçi kilisenin zaferi tarikatın başlangıçtaki coşkusunu azalttı ve Havarilerin kanaatkârlığına geri dönüş yoluyla sağlanacak bir Reform umudunu kırdı. Ama Fransisken tarikatı bu ödünler sayesinde hayatta kalmayı başardı. İbret alınacak tek modeli İsa'nın, Havarilerin ve Aziz Francesco'nun günlük yaşamlarının, yani yoksulluğun, yardımseverliğin ve kol gücüyle çalışmanın oluşturduğu doğruydu. Bununla birlikte keşişler için en yüksek yetkili makama itaat birinci ve en güç görevdi.

**296. Aziz Bonaventura ve Mistik Teoloji**— 1217'de Orvieto yakınında doğan Bonaventura Paris'te teoloji öğrenimi gördü ve 1253'ten itibaren de yine bu kentte ders verdi. Fransisken tarikatının en kritik anlarından birinde, 1257'de genel başkanlığa seçildi. Bonaventura yoksulluk ve el emeğiyle çalışmanın yanı sıra, öğrenim ve tefekkürün de gerekliliğini kabul ederek, iki aşırı tavrı uzlaştırmaya çalıştı. Aynı zamanda Aziz Francesco'nun daha ılımlı bir yaşamöyküsünü de kaleme aldı (*Legenda maior*, 1263); üç yıl sonra bunun icazet verilmiş tek yaşamöyküsü olduğu resmen ilan edildi.

Bonaventura Paris'te ders verirken (Pierre Lombard'ın) *Sententiarum* {*Hükümler*} üzerine bir şerh, *Breviloquium*'u {*Özet*} ve *Tartışmalı Sorunlar*'ı kaleme aldı. Ama başyapıtını 1259'da, Verona'daki bir inzivanın ardından kaleme aldı: *Itinerarium Mentis in Deum* {*Zihnin Tanrı'ya Yolculuğu*}.[20] 1274'teki ölümünden bir yıl önce, Bonaventura Albano kardinal piskoposluğuna getirildi. 1482'de Papa IV. Sixtus tarafından Azizlik mertebesine yükseltildi ve 1588'de V. Sixtus tarafından kilisenin *Doctor Seraphicus*'u olarak adlandırıldı.

Bonaventura'nın teolojik sentezinin ortaçağdaki en eksiksiz sentez olduğu yavaş yavaş kabul edilmeye başlanmıştır. Bonaventura Platon'u ve Aristoteles'i, Augusti-

[20] "Ruhun Tanrı'ya doğru yükselişleri üzerinde düşünürken, başka şeylerin yanı sıra bu yerde bizzat Aziz Francesco'nun yaşadığı mucize de aklıma geldi: Haç biçimindeki kanatlı seraf rüyeti. Bana öyle geldi ki bu görüntü mutlu babamızın esrime halini temsil ediyor ve oraya erişmek için izlenmesi gerekli güzergâhı gösteriyordu" (*Önsöz*, Fr. çev. H. Duméry).

nus'u ve Yunan Babaları'nı, sahte-Dionysios'u ve Assisi'li Francesco'yu kullanmaya gayret etmişti.[21] Aquino'lu Tommaso sistemini Aristoteles'e dayandırırken, Bonaventura Augustinus'un ortaçağ Yeni Platonculuğu geleneğini korudu. Ama Tommaso-Aristoteles sentezinin ortaçağda kazandığı başarının ardından, Bonaventura teolojisinin derindeki anlamının üzeri örtülmüştür (modern çağlarda da yeni-Tommasoculuğun muzaffer yükselişi tarafından gizlendiği gibi).

Çağdaş bir araştırmacı, Ewert H. Cousins *coincidentia oppositorum*'u (zıtların birliği) Bonaventura düşüncesinin kilit taşı olarak tanımlamaktadır.[22] Tabii ki daha az veya çok açık biçimde tüm dinler tarihinde bulgulanan bir kavram söz konusudur. Bu kavram Kitabı Mukaddes'in tektanrıcılığında da çok açıktır: Tanrı sonsuz ve kişisel, tarihte etkin ve aşkın, zamanda ezeli ve ebedi ve şu anda mevcuttur vb. Bu zıtlıklar İsa Mesih'in şahsında daha da çarpıcı hale gelir. Ama Bonaventura, üçüncü Kişiliğin aracı ve birleştirici ilkeyi oluşturduğu Teslis'i örnek alarak, zıtların birliği sistemini geliştirir ve düzenler.

Bonaventura'nın başyapıtı kuşkusuz *Itinerarium Mentis in Deum*'dur. Yazar bu kez tüm dünyada yaygın olan ve Hıristiyan mistik teolojisinin en başından itibaren rastlanan bir simgeyi, özellikle de merdiven imgesini kullanır.[23] Bonaventura şöyle yazar: "Dünya, Tanrı'ya doğru çıkmamızı sağlayan bir merdivendir. Tanrı'nın bazı kalıntılarını buluruz. Bazıları maddi, diğerleri manevi, bazıları zamansal, diğerleri ebedidir; bazıları bizim içimizde, diğerleri dışımızdadır. En manevi ve ezeli ve ebedi olan ve bizim *üstümüzdeki* Birinci İlke'yi, Tanrı'yı anlamak için, Tanrı'nın bizim *dışımızda* kalan, maddi ve zamansal olan kalıntıları içinden geçerek yolculuk etmemiz gerekir. Böylelikle bizi Tanrı'ya götürecek yola gireriz. Daha sonra Tanrı'nın ezeli ve ebedi ve manevi imgesinin bizim *içimizde* mevcut olduğu kendi zihnimize girmemiz gerekir. Burada Tanrı'nın hakikatine girmeye başlarız. Sonunda ezeli ve ebedi, en manevi ve bizim *üstümüzde* olana geçmemiz gerekir."[24] O zaman Birlik

[21] Bkz. Ewert H. Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites*, s. 4 vd ve kaynakça referansları, s. 229 vd.

[22] *A.g.y.*, birçok yerde. Krş. özellikle böl. I, III, V, VII.

[23] Karşılaştırmalı belgeler için bkz. Eliade, *Le Chamanisme* (2. baskı), s. 378 vd; Hıristiyan geleneğindeki "Cennet Merdiveni" için bkz. Dom Anselme Stolz, *Théologie de la Mystique*, s. 117-145; Müslüman ve Yahudi mistik anlayışlarındaki merdiven hakkında bkz. Alexander Altmann, "The Ladder of Ascension."

[24] *Itinerarium*, böl. I, kısım 2; ayrıca bkz. böl. VI. Krş. Cousins'in yorumu, *a.g.y.*, s. 69-97. Tanrı'ya yükselişin bu uç aşamasının –bizim *dışımızda, içimizde* ve *üstümüzde*– her birinin içkin ve

(yani Zaman'ın ötesinde olan Bir) ve Kutsal Teslis olarak Tanrı'ya ulaşılır.

*Itinerarium*'un ilk dört bölümünde Tanrı'nın maddi dünyaya ve ruha yansıması ve Tanrı'nın yaklaşması üzerine düşünceler anlatılır. Sonraki iki bölüm Varlık (böl. V) ve İyilik (böl. VI) olarak Tanrı'nın müşahedesine ayrılmıştır. Yedinci ve son bölümde ise ruh mistik esrimeye yakalanır ve çarmıha gerilmiş İsa ile birlikte ölümden yaşama geçer. Esrimeye yeniden yüklenen gözü pek değere dikkat çekelim. Clairvaux'lu Bernard karı-koca aşkı simgeselliğinin egemenliğindeki mistik deneyiminden farklı olarak, Bonaventura için *unio mystica, İsa ile birlikte ölüm* ve O'nunla birlikte Tanrı Baba ile birleşmektir.

Diğer yandan Bonaventura, iyi bir Fransisken olarak, Doğa hakkında kesin ve doğru bilgiyi teşvik eder. Tanrı'nın bilgeliği kozmik gerçekliklerde kendini açığa vurur; bir şey ne kadar incelenirse onun bireyselliğine daha iyi nüfuz edilir ve Tanrı'nın zihnindeki örnek varlık olarak daha iyi anlaşılır.[25] Bazı yazarlar, Fransiskenlerin doğaya gösterdiği ilgiyi ampirik bilimlerin atılımının kaynaklarından biri olarak kabul etmiş, Roger Bacon'ın (y. 1214-1292) ve Ockhamlı'nın öğrencilerinin keşiflerini buna örnek göstermişlerdir. Bonaventura'nın savunduğu mistik deneyimle Doğa'nın incelenmesi arasındaki bu uyum, Çin'deki ampirik bilimlerin gelişmesinde Taoculuğun oynadığı belirleyici role benzetilebilir (krş. § 134).

**297. Aquino'lu Tommaso ve Skolastik—** "Skolastik" terimiyle genel anlamda vahiy ile akıl, iman ile entelektüel kavrayış arasında bir uzlaşmaya varmayı amaçlayan çeşitli teolojik sistemler anlaşılır. Canterbury'li Anselmus (1033-1109) Aziz Augustinus'un formülünü kullanmıştı: "Anlayabilmek için inanıyorum." Başka bir ifadeyle, imanın şartlarının yerine getirilmesinden itibaren aklın görevi başlar. Ama skolastik teolojinin kendine özgü yapısını *Sententiarum libri IV* {*Hükümler, Kitap IV*} adlı eserinde geliştiren Pierre Lombard'dır (1100-1160). Skolastik teolog sorular, çözümlemeler ve yanıtlar biçiminde şu sorunları gündeme getirip tartışmak zorundadır: Tanrı, Yaratılış, Bedenlenme, Kurtarış ve Sakramentler.

XII. yüzyılda Aristoteles ile büyük Arap ve Yahudi filozofların (özellikle İbn Rüşd, İbn Sinâ, İbn Meymun) eserlerine Latince çeviriler sayesinde kısmen erişile-

---

aşkın olarak ifade edilebilecek ikişer evre içerdiğini ekleyelim. Demek ki altı aşama söz konusudur ve bunlar Aziz Francesco'yu kucakladığında bedenindeki *stigmata*'ları açan Seraf'ın altı kanadını simgelemektedir.

[25] *Itinerarium*, böl. II, kısım 4 vd.

bilir. Bu keşifler akıl ile iman arasındaki ilişkilere yeni bir açıdan bakılmasını sağlar. Aristoteles'e göre, aklın alanı tamamen bağımsızdır. Ortaçağın en evrensel düşünürlerinden Albertus Magnus (Kölnlü Albertus, 1206 veya 1207-1280) "akıl için yine aklın kendisinin yürürlülükten düşürdüğü hakların" yeniden fethedilmesini coşkuyla kabullendi.[26] Buna karşılık böyle bir öğreti gelenekselci teologları öfkelendirebilirdi ancak: Onlar skolastikleri dini felsefeye, İsa'yı Aristoteles'e kurban etmekle suçluyorlardı.

Albertus Magnus'un düşüncesi öğrencisi Aquino'lu Tommaso (1224-1274) tarafından derinleştirilip sistemleştirildi.[27] Tommaso hem teolog hem de filozoftur; ama ona göre ana sorun değişmez: *Varlık*, yani Tanrı. Tommaso Doğa ile Tanrı'nın İnayeti'ni, akıl ve iman alanlarını özenle ayırır; bununla birlikte bu ayırım söz konusu alanların uyumunu da gerektirir. İnsan tanıdığı kadarıyla dünya hakkında düşünme zahmetine girer girmez, Tanrı'nın varlığı aşikâr hale gelir. Örneğin: Şu ya da bu biçimde bu dünya hareket halindedir; her hareketin bir nedeni olmalıdır, ama bu neden bir başka nedenin sonucudur; bununla birlikte söz konusu dizi sonsuz olamaz ve bir ilk harekete geçirici gücün müdahelesini kabul etmek gerekir, ki bu güç de Tanrı'dan başkası değildir. Bu kanıt, Tommaso'nun "beş yol" diye nitelediği beşli bir grubun ilkidir. Hep aynı mantık yürütülür: Açık bir gerçeklikten yola çıkılarak Tanrı'ya ulaşılır (Her etkili neden bir başka nedenin varlığını gerektirir ve bu dizi boyunca geriye doğru uzandıkça ilk nedene, Tanrı'ya varılır).

Akıl tarafından bu şekilde keşfedilen Tanrı, sonsuz ve basit olsa da, insan dilinin ötesindedir. Tanrı katıksız var olma edimidir (*ipsum esse*), dolayısıyla sonsuz,

---

[26] Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Ayşe Meral, Kabalcı, 2004, s. 483. "Modern düşüncenin ayırt edici özelliği, ispatlanabilir olanla ispatlanamazın arasındaki ayrımsa, o zaman modern felsefenin XIII. yüzyılda kurulduğunu ve kendi kendini sınırlayarak Albertus Magnus'la değerinin ve haklarının bilincine vardığını söyleyebiliriz" (*a.g.y.*, s. 484).

[27] Tommaso'nun oldukça kısa süren ömrü dramatik olaylardan yoksundu. 1224'ün sonuna doğru veya 1225 başında Agni'de doğmuş, 1244'te Dominiken cüppesini sırtına geçirmiş ve ertesi yıl Albertus Magnus'un yönetiminde eğitim görmek üzere Paris'e gitmişti. 1256'da teoloji bölümünden mezun olan Tommaso Paris'te (1256-1259) ve daha sonra İtalya'nın birçok kentinde ders verdi. 1269'da döndüğü Paris'ten 1272'de yeniden ayrılıp, 1273'te Napoli'de ders vermeye başladı. X. Gregorius tarafından İkinci Lyon Genel Konsili'ne davet edilen Tommaso, Ocak 1274'te yola çıktı, ama hastalanınca Fossanova'da konakladı ve 7 Martta orada öldü. Çok sayıdaki yazısı içinde, Tommaso'nun gerçek dehasını sergilediği en meşhurları *Summa theologiae* (*İlahiyat Toplu Yapıtı*) ve *Summa contra gentiles*'tir (*İnançsızlara Karşı Yapıt*).

hareketsiz ve ezeli ve ebedidir. Nedensellik ilkesine dayanarak varlığı kanıtlanınca, aynı zamanda Tanrı'nın dünyanın yaratıcısı olduğu sonucuna da varılır. Her şeyi özgürce, hiçbir zorunluluk duymadan yaratmıştır. Ama Tommaso'ya göre, insan aklı dünyanın ezelden beri mi var olduğunu yoksa tam tersine yaratılışın zaman içinde mi gerçekleştiğini kanıtlayamaz. Tanrı'nın vahiylerine dayanan iman, dünyanın zaman içinde başladığına inanmamızı ister. İmanın diğer koşulları gibi (ilk günah, Kutsal Teslis, Tanrı'nın İsa Mesih'te Bedenlenmesi vb) vahyedilmiş bir gerçeklik söz konusudur, dolayısıyla bu konu felsefe alanından çıkıp, teoloji araştırması alanına girer.

Her bilgi temel *varlık* kavramını, başka bir deyişle bilinmek istenen gerçekliğe sahip olmayı veya onun varlığını ima eder. İnsan, Tanrı hakkındaki eksiksiz bilgiden yararlansın diye yaratılmıştır, ama ilk günahın ardından Tanrı'nın lütfu olmadan buna erişmesi artık olanaksızdır. Tanrı'nın lütfundan da yardım alan müminin, Tanrı bilgisini, Kutsal Tarih boyunca vahyettiği kadarıyla kabullenmesini sağlayan imanıdır.

"Karşılaştığı direnişlere rağmen Aziz Tommaso'nun öğretisi, kendi tarikatında olduğu gibi başka çevrelerde, hem skolastik hem de dinsel çevrelerde kısa zamanda kendisine çok sayıda öğrenci kazandırmıştır.... Tommasocu reform, felsefe ve teoloji alanının tümünü etkilemekteydi; tarihin, bu alanlarla ilgili Aziz Tommaso'nun etkisini görmediği ve izini takip etmediği tek bir mesele yoktur, fakat öyle görünüyor ki en çok ontolojinin temel meselelerinde etki göstermiştir, zaten buradaki çözümler diğer alanlardaki çözümleri etkiler."[28] Gilson'a göre Aziz Tommaso'nun en büyük erdemi hem "teolojizm"den –imanın kendi kendine yeterli olduğunu ileri süren anlayış– hem de "rasyonalizm"den sakınabilmesidir. Ve, yine aynı yazara göre skolastik, Aristoteles'in (özellikle de onun Arap yorumcularının) bazı savlarının Paris piskoposu Stephen Tempier tarafından 1270 ve 1277'de mahkûm edilmesiyle birlikte gerilemeye başlamıştır.[29] O andan itibaren teoloji ile felsefe arasındaki yapısal uyum ağır bir darbe alır. Duns Scotus'un (y. 1265-1308) ve Ockham'lı William'ın (y. 1285-1347) eleştirileri Tommasocu sentezi mahvetmeye katkıda bulunur. Son tahlilde teolojiyle felsefe arasında durmadan açılan mesafe modern toplumlarda açık hale gelen kutsal ve kutsal olmayan arasındaki ayrılmayı hızlandı-

---

[28] E. Gilson, *Ortaçağ Felsefesi*, s. 514.

[29] Bkz. bu mahkûmiyetler hakkında tartışma, *a.g.y.*, s. 58 vd. Çok sayıda sav İbn Rüşdçüydü; bazıları da Tommaso'nun öğretisine dayanıyordu.

rır.[30]

Gilson'ın yorumunun artık bütünüyle kabul edilmediğini ekleyelim. Aquino'lu Tommaso ortaçağın tek skolastik dehası değildi. XIII. ve XIV. yüzyıllarda başka düşünürler de –en başta da Scotus ve Ockham'lı– ona denk, hatta üstün bir itibara sahipti. Tommasoculuğun önemi XIX. yüzyılda Roma Kilisesinin resmi teolojisi olarak ilan edilmesinden kaynaklanır. Üstelik XX. yüzyılın ilk çeyreğinde yeni-Tommasoculuğun yeniden doğuşu Batı kültürü tarihinde önemli bir dönemeç oluşturmaktadır.

*Doctor substilis* lakaplı Duns Scotus, Tommaso'nun sistemini onun temeline saldırarak, yani akla verdiği önemi yadsıyarak eleştirir. Duns Scotus'a göre akıl yürütme sonucunda keşfedilen Tanrı'nın ilk nedenle özdeşliği dışında, her türlü dinsel bilgi imanla edinilmektedir.

Ockham'lı, *doctor plusquam subtilis,* akli teolojilerin eleştirisinde çok daha ileri gider. Madem ki insan yalnızca gözlemlediği belirli olguları, aklın ve tanrısal vahyin yasalarını bilebilir, o halde her türlü metafizik olanaksızdır. Ockham'lı "evrenseller"in varlığını kesin olarak yadsır: Bunlar özerk gerçekliğe sahip olmayan zihinsel yapılardır. Madem ki Tanrı sezgilerle bilinemez ve akıl da onun varlığını kanıtlayamaz, o halde insan imanın ve vahyin kendisine öğrettikleriyle yetinmelidir.[31]

Ockhamlı'nın dinsel düşüncesinin özgünlüğü ve derinliği özellikle onun Tanrı anlayışında fark edilir. Madem ki Tanrı mutlak özgür ve gücü her şeye yetendir, her şeyi yapabilir, hatta kendisiyle de çelişebilir; örneğin bir caniyi kurtarıp, bir azizi mahkûm edebilir. Tanrı'nın özgürlüğünü aklın, insanın hayal gücünün veya dilinin sınırlarına göre kısıtlamamak gerekir. İmanın koşullarından biri bize Tanrı'nın insan doğasına büründüğünü öğretmektedir; ama eşek, taş veya tahta biçiminde de (yani doğasında da) tezahür edebilirdi.[32]

Tanrısal özgürlüğün bu paradoksal yansımaları sonraki yüzyılların teolojik imgelemini harekete geçirmemiştir. Bununla birlikte XVIII. yüzyıldan –yani "ilkel-

---

[30] Krş. Steven Ozment, *The Age of Reform*, s. 16.

[31] Gilson'a göre, "Ockham'lı William'ın incelenmesi, hayati bir önem taşıyan ve genelde pek bilinmeyen bir tarihsel olguyu fark etmemizi sağlamaktadır; bu da biraz muğlak bir terimle skolastik felsefe olarak adlandırdığımız şeyin kendisine karşı kendi içinde yürüttüğü eleştirinin, modern felsefenin henüz oluşmasından önce meydana getirdiği yıkımdır" (*a.g.y.*, s. 605).

[32] *Est articulus fidei quod Deus asumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam asinam.* Bu savın tartışılması için bkz. Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, § 9.

ler"in keşfedilmesinden– sonra, Ockhamlı'nın teolojisi "vahşilerin putperestliği" adı verilen olgunun daha sağlıklı bir biçimde anlaşılmasını sağlayabilirdi. Çünkü kutsal herhangi bir biçimde, hatta en saçma sapan bir biçimde tezahür edebilir. Ockhamlı'nın açtığı perspektifte, teolojik düşünce arkaik ve geleneksel dinlerin hepsinde bulgulanan hiyerofanileri doğrulayabilirdi; nitekim şimdi doğal nesnelere (taşlar, ağaçlar, kaynaklar vb) değil, onların "cisimleştirdiği" doğaüstü güçlere tapınıldığı bilinmektedir.

**298. Üstat Eckhart: Tanrı'dan Tanrısallığa—** 1260'ta doğan Eckhart, Kölnlü Dominikenlerin yanında ve Paris'te eğitim gördü. Paris'te (1311-1313), Strasbourg'da (1313-1323) ve Köln'de (1323-1327) ders verdi, vaizlik ve idarecilik yaptı. Bu son iki kentte hem rahibelere hem de Beguine'lere vaaz verip, rehberlik etti. Çok sayıda eseri arasında en önemlileri Pierre Lombard'ın *Sententiarum*'u hakkında *Yorum* ve ne yazık ki büyük bölümü kayıp olan hatırı sayılır bir teoloji yapıtı, *Opus tripartitum*'-dur. Buna karşılık *Manevi Talimatlar*'ı, birçok incelemeyi ve pek çok vaazı da içeren çok sayıda Almanca yazısı korunabilmiştir. Ama bazı vaazların gerçekten ona ait olduğu kesin değildir.

Üstat Eckhart özgün, derinlikli ve anlaşılması güç bir yazardır.[33] Haklı olarak Batı mistisizminin en önemli teoloğu olarak kabul edilmektedir. Geleneği sürdürmekle birlikte, Hıristiyan mistisizm tarihinde yeni bir çağ başlatır. IV. yüzyıldan başlayarak XII. yüzyıla kadar mütefekkirliğin dünyadan el etek çekmeyi, yani keşiş yaşamını zorunlu kıldığını hatırlatalım. Keşiş çölde veya manastırın yalnızlığında Tanrı'ya yaklaşmayı ve Tanrı'nın varlığının sevincini tatmayı umuyordu. Tanrı'ya bu yakınlık cennete geri dönmekle eşdeğerliydi; mütefekkir bir anlamda Âdem'in cennetten kovulmadan önceki haline kavuşuluyordu.

Hıristiyan mistik deneyiminin ilk örneği olarak kabul edilebilecek olayda, Aziz Pavlus esrime hali içinde üçüncü göğe yükselişine atıfta bulunur: "Ondört yıl önce alınıp üçüncü göğe götürülmüş bir Mesih izleyicisi tanıyorum. Bu bedensel olarak mı, yoksa beden dışında mı oldu, bilmiyorum, Tanrı bilir. Evet, bu adamın cennete götürüldüğünü biliyorum; bu, bedensel olarak mı, yoksa bedenden ayrı mı oldu, bilmiyorum, Tanrı bilir. Orada, dille anlatılamaz, insanın söylemesi yasak olan sözler işitti" (II. Korintliler, 12:2-4). Demek ki cennet özlemi Hıristiyanlığın baş-

[33] Zaten Latince ve Almanca eserleri ancak günümüzde özenle yayımlanmaktadır.

langıcından beri mevcuttur. Dua ederken, Yeryüzü cennetinin bulunduğu Doğuya dönülürdü. Manastır kiliselerinde ve bahçelerinde de cennet simgeselliğine rastlanmaktadır. Keşişliğin kadim Babaları (daha sonra Aziz Assisi'li Francesco için de geçerli olacağı gibi) yırtıcı hayvanlara sözlerini geçirirdi; zaten cennet yaşamının geri getirilişinin ilk emaresi de hayvanlar üzerinde yeniden kurulan egemenlikti.[34]

Pontuslu Evagoras'ın (IV. yüzyıl) mistik teolojisinde en mükemmel Hıristiyan, keşişti; o, kökenlerine kavuşmuş insan modelini temsil ediyordu. İnzivaya çekilmiş mütefekkirin nihai amacı Tanrı ile birleşmekti. Bununla birlikte, diğerlerinin yanı sıra Aziz Bernard'ın da belirttiği gibi, "Tanrı ve insan birbirinden ayrıdır. Her biri kendi istencini ve kendi özünü korur. Onlar için böyle bir birleşme bir istenç ortaklığı ve aşk içinde bir uyumdur."[35]

*Unio mystica*'nın böyle neredeyse kocalık değeri yüklenerek öne çıkarılması, yalnızca Hıristiyan mistisizminde değil, genelde mistik anlayış tarihinde çok yaygın olarak bulgulanan bir olgudur. Bunun Üstat Eckhart'a tamamen yabancı olduğunu hemen söyleyelim. Dominiken din adamının vaazlarında yalnızca keşişlere ve rahibelere değil, müminler kitlesine de seslendiği düşünülürse, bu olgu daha da anlam kazanmaktadır. XIII. yüzyılda manevi mükemmellik artık yalnızca manastırlarda aranmıyordu. 1200-1600 arasındaki dönemin ayırt edici niteliğini oluşturan görüngülerden, mistik deneyimin "demokratikleşmesi" ve "sekülerleşmesi"nden söz edilmiştir. Üstat Eckhart tam anlamıyla, Hıristiyan mistisizm tarihindeki bu yeni aşamanın teoloğudur; dünyadan el etek çekmeden Tanrı ile ontolojik özdeşliğe yeniden kavuşma olanağını bildirir ve bunu teolojik açıdan doğrular.[36] Ona göre de mistik deneyim "kökene dönüş" sonucuna yol açar; ama bu köken Âdem'den ve dünyanın yaratılışından eskidir.

Üstat Eckhart bu gözü pek teolojisi, doğrudan tanrısallığın varlığına soktuğu bir ayrımın yardımıyla geliştirir. "Tanrı" (*Gott*) sözcüğüyle yaratıcı Tanrı'yı ifade ederken, tanrısal özü anlatmak için "tanrısallık" (*Gottheit*) terimini kullanır. *Gottheit*, "Tanrı"nın kurucu ilkesi ve rahmidir, *Grund*'dur. Gerçi bir öncelik veya yaratılışın ardından, zaman içinde yaşanmış ontolojik bir değişim söz konusu değildir. Ama insan dilinin çokanlamlılığı ve sınırları yüzünden, böyle bir ayrım tatsız an-

---

[34] Krş. M. Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, s. 90 vd; Dom Anselme Stolz, *Théologie de la mystique*, s. 18 vd ve birçok yerde.

[35] *Sermones in Cantica Canticorum*, no: 70, *Pat. Lat.* içinde, c. 183, s. 1126.

[36] Bu anlayış, *Bhagavad Gita*'nın mesajına benzetilebilir (krş. § 193-194).

laşmazlıklara yol açabilirdi. Eckhart bir vaazında şunu açıklar: "Tanrı ve tanrısallık birbirlerinden, gök ile yer kadar farklıdır.... Tanrı yapar, meydana getirir, tanrısallık yapmaz, yapacak hiçbir şeyi yoktur.... Tanrı ve tanrısallık arasındaki fark, bir şey yapmak ve yapmamaktır."[37] Dionysios Areopagos (krş. § 257) Tanrı'yı "saf bir hiçlik" diye tanımlamıştı. Eckhart bu negatif teolojiyi sürdürür ve boyutlandırır: "Tanrı isimsizdir, çünkü hiç kimse onun hakkında hiçbir şey söyleyemez ve anlayamaz.... O halde ben, Tanrı iyidir dersem, bu doğru değildir; ben iyiyim ama Tanrı iyi değildir.... Ayrıca şöyle dersem: Tanrı bilgedir, bu doğru değildir; ben ondan daha bilgeyim. Şunu da söylersem: Tanrı bir varlıktır, bu doğru değildir; o var olmanın üstünde bir varlık ve özüstü bir olumsuzlamadır."[38]

Diğer yandan Eckhart insanın "Tanrı ırkından ve hısımlığından" olduğu üzerinde durur ve mümini Teslis Tanrı'sının ötesinde, tanrısal ilkeye (*Gottheit*) erişmesi için sıkıştırır. Çünkü ruhun *Grund*'u, doğası gereği, doğrudan ve aracısız olarak Tanrısal varlıktan başka bir şeyi kabullenemez. Tanrı insan ruhuna Kendi tümelliği içinde nüfuz eder. Eckhart mistik deneyimi Aziz Bernard'ın ve diğer tanınmış yazarların yücelttiği türden bir *unio mystica* olarak değil, tezahür etmemiş tanrısallığa (*Gottheit*) dönüş olarak değerlendirir; mümin tanrısal *Grund*'la ontolojik özdeşliğini ancak o zaman keşfeder. "İlk kez olduğumda, Tanrı'm yoktu ve ben yalnızca kendimdim.... Saf varlıktım ve kendimi tanrısal hakikat sayesinde tanıyordum.... Ben hem ezeli ve ebedi hem de geçici, zamansal varlığımın ilk nedeniyim.... Ezeli ve ebedi doğuşum yüzünden hiçbir zaman ölmeyeceğim.... Ben kendimin ve diğer her şeyin nedeni oldum."[39]

Eckhart'a göre Yaratılış öncesi bu ilk hal, aynı zamanda en son hal olacaktır; mistik deneyim, ruhun farklılaşmamış tanrısallık içine yeniden katılmasını çabuk-

---

[37] Jeanne Ancelet-Hustache'ın Fr. çevirisi, *Maître Eckhart*, s. 55. Bununla birlikte birçok metin Teslis'in Tanrı'sı ile *Gottheit* arasındaki mutlak özdeşliği vurgular. Referanslar için bkz. Bernard McGinn, "Theological Summary" (*Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense* içinde, çev. Edmund Colledge ve B. McGinn), s. 36, dipnot 71-72. Krş. *a.g.y.*, s. 38, dipnot 81: Eckhart'ın, Oğlu *verum* olarak yaratan ve onunla birlikte Kutsal Ruh'u *bonum* olarak üreten, *unum* olarak Baba yorumu; bu yorum Aziz Augustinus'un öğretisine dayanmaktadır.

[38] Fr. çev. Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart*, s. 55. Yine de Eckhart bir başka vaazında şunu belirtir: "Tanrı'nın bir varlık değil, varlık üstü bir varlık olduğunu söylediğimde, tanrının varlığına itiraz etmedim, tam tersine ona daha yüksek bir varoluş atfettim" (*a.g.y.*).

[39] Franz Pfeiffer'in yayımladığı ve Steven Ozment, *The Age of Reform*, s. 128'de çevrilmiş metin.

laştırır. Ama ne panteizm ne de Vedanta türü bir monizm söz konusudur. Eckhart, Tanrı ile birleşmeyi, okyanusa düşünce kendisiyle özdeşleşen su damlasının durumuna benzetir; ama okyanus su damlasıyla özdeş değildir. "Aynı şekilde ruh tanrısallaşır, ama Tanrı ruh olmaz." Bununla birlikte mistik birleşmede "Tanrı nasıl Kendi içindeyse, ruh da öyle Tanrı'dadır."[40]

Eckhart, ruh ile Tanrı arasındaki farklılığı dikkate alırken, bu farklılığın nihai olmadığını kanıtlama başarısını da göstermiştir. Ona göre insanın önceden belirlenmiş doğal eğilimi Tanrı'nın yaratığı olarak dünyada yaşamak değil, *Tanrı'da olmaktır*. Çünkü *gerçek* insan –yani ruh– ezeli ve ebedidir; insanın selameti Zaman'dan el etek çekmesiyle başlar.[41] Eckhart, Tanrı'ya kavuşmak için mutlaka gerekli bir uygulama olan "ayrılma"yı (tecrit) (*Abgescheidenheit*) durmadan över.[42] Selamet, *gerçek bilgi* sayesinde mümkün kılınan ontolojik bir işlemdir. İnsan kendi öz *varlığını* keşfettiği ölçüde kurtulur; ama her türlü varlığın kaynağı olan Tanrı'yı bilmeden kendi *varlığına* erişemez.[43] Selameti sağlayan temel dinsel deneyim müminin ruhunda Logos'un doğuşudur. Madem ki Baba Oğul'u öncesizlik ve sonrasızlık içinde yaratmaktadır ve madem ki Baba'nın *Grund*'u ruhun *Grund*'uyla aynıdır, o halde Tanrı Oğul'u ruhun *Grund*'unda yaratmaktadır. Bunun da ötesinde: "O beni, gerçek Oğul [olan] oğlunu yaratır." "Yalnızca beni, Oğlu'nu yaratmakla kalmaz, beni Kendisine [yani Baba'ya] ve Kendisini de bana benzer yaratır."[44]

---

[40] Josef Quint'in yayımladığı metin (*Deutsche Predigten und Traktate*), no: 55, s. 410; Ozment, *a.g.y.*, s. 131'de çevrilmiştir; ayrıca bkz. McGinn, *a.g.y.*, s. 45 vd'da belirtilen referanslar.

[41] Eckhart'a göre yalnıca Zaman değil, "zamansal (dünyevi) şeyler, zamansal (dünyevi) sevgiler, hatta Zaman'ın kokusu bile" Tanrı'ya yakınlaşma önündeki en büyük engeldir; krş. C. de B. Evans, *Meister Eckhart*, I, s. 237'de çevrilmiş metin.

[42] Eckhart, ayrılma (tecrit) üzerine incelemesinde, bu uygulamayı alçakgönüllülük ve hayırseverlikten bile daha üstün görür; krş. *On detachment* (çev. Edmund Colledge), s. 285-287. Ama hayırseverliğin de el etek çekmeye giden yollardan biri olduğunu belirtir (*a.g.y.*, s. 292).

[43] Ontoloji ile bilgi (*intelligere*) arasındaki bu karşılıklı bağımlılık Meister Eckhart'ın teolojisinin çelişkili denmese de, paradoksal bir yönünü yansıtmaktadır bir anlamda. Nitekim sistemli eseri *Opus propositionum*'a, *Esse Deus est* önermesinin çözümlemesiyle başlarken, Eckhart *Paris Sorunları*'nda Tanrı'nın *intelligere* olarak doğru bir biçimde tanımlandığını açıklar; demek ki anlama eylemi *esse*'nin üstündedir. Krş. Bernard McGinn, "Theological Summary," Ed. Colledge ve McGinn, *Meister Eckhart* içinde, s. 32 ve dipnot 42. Başka birçok bölüm saf bilgi veya anlayış olarak tasarımlanan Tanrı'nın önceliğini teslim eder; krş. referanslar, *a.g.y.*, s. 300, dipnot 45.

[44] *Vaaz* no: 6, çev. Ed. Colledge, *Meister Eckhart*, s. 187. Bkz. McGinn, "Theological Summary," s. 51 vd ve G. J. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge*, s. 126 vd'da alıntılanmış diğer

Eckhart'ın hasımlarını en çok onun Oğul'un müminin ruhunda doğuşu savı, "iyi ve doğru" Hıristiyanın İsa Mesih'le özdeşliği sonucunu beraberinde getiren öğreti sinirlendirmiştir. Dominiken din adamının çıkarsadığı benzerliklerin her zaman çok hayırlı ve başarılı olmadığı doğrudur. Eckhart, *Vaaz no: 6*'nın sonunda, ayindeki kutsal ekmeğin İsa'nın bedenine dönüşmesi gibi, tamamen İsa Mesih'e dönüşen insandan söz eder. "Ben O'nda öylesine eksiksiz değiştim ki, o Kendi varlığını, benzer bir varlığı değil, kendisiyle aynı varlığı bende üretiyor."[45] Ama Eckhart *Savunma*'sında *in quantum* olarak, yani biçimsel ve soyut anlamda konuştuğunu belirtir.[46]

Eckhart'ın Tanrı (yani *Gottheit*) olmayan her şeyden ayrılmaya (*Abgescheidenheit*) verdiği belirleyici önem, kısacası dünyevi [zamansal] işlere karşı beslediği kuşku bazılarının gözünde mistik teolojisinin güncelliğini ve etkisini azaltıyordu. Haksız yere kilisenin ayinsel yaşamına ve selamet tarihinin olaylarına ilgisizlikle suçlandı. Dominiken din adamının, Tanrı'nın tarihteki rolü ve İsa Mesih'in Zaman içindeki bedenlenişi üzerinde durmadığı doğrudur. Ama Eckhart bir hastaya bir parça çorba vermek için tefekkürü keseni övüyor ve Tanrı'yla kilisede olduğu kadar sokakta da karşılaşılabileceğini yineliyordu. Diğer yandan Eckhart'a göre mistik tefekkürün nihai amacı, yani farklılaşmamış tanrısallığa dönüş, duygusal dinsel deneyimler peşindeki müminleri tatmin edemezdi. Ona göre gerçek mutluluk *raptus*'ta değil, Tanrı ile tefekkür yoluyla sağlanan entelektüel birlikteydi.

1321'de Üstat Eckhart zındıklıkla suçlandı ve ömrünün son yıllarında savlarını savunmak zorunda kaldı. 1329'da (ölümünden bir ya da iki yıl sonra) Papa XXII. Ioannes 28 maddeyi mahkûm etti ve bunlardan 17'sinin zındık, diğerlerinin de "kulağa kötü gelen, çok cüretkâr ve zındıklık kuşkusu taşıyan" maddeler olduğunu açıkladı.[47] Dilindeki esneklikler ve bazı teologların kıskançlığı mahkûm edilmesinde rol oynamış olabilir. Her ne olursa olsun bu mahkûmiyetin sonuçları ağır oldu. Öğrencileri Heinrich Suso ve Johan Tauler'in çabalarına (krş. § 300) ve birçok Dominikenin bağlılığına karşın, Üstat Eckhart'ın eserleri yüzyıllar boyunca bir kenara itildi. Hıristiyan Batının teolojisi ve metafiziği onun sezgilerinden ve dahiyane yo-

---

bölümler. Bu görüş Avignon'da zındıklık değil, ama "zındıklığından şüphelenilen" bir sav olarak mahkûm edilmiştir.

[45] Colledge, *a.g.y.*, s. 180. Ayrıca krş. *In agro dominico*, madde 10; çev. McGinn, *a.g.y.*, s. 78.

[46] Bkz. McGinn, s. 53 vd'da alıntılanmış metinler. *Vaaz no: 55*'te yaratıcı Tanrı ile değil, *Gottheit*'la birliğin söz konusu olduğunu açıklar.

[47] Meister Eckhart'ın mahkemesi ve mahkûmiyeti hakkında bkz. Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart*, s. 120 vd; B. McGinn, *a.g.y.*, s. 13 vd.

rumlarından yararlanamadı. Etkisi Cermen topraklarıyla sınırlı kaldı. Yazılarının oldukça gizli bir biçimde dolaşımı, apokrif metinler oluşturulmasını cesaretlendirdi. Bununla birlikte Üstat Eckhart'ın gözü pek düşüncesi bazı yaratıcı zihinlere tohumlar ekmeyi sürdürdü; bunların en büyüklerinden biri Nicolaus Cusanus idi (krş. § 301).

**299. Halk Dindarlığı ve Sofuluğun Tehlikeleri**— XII. yüzyılın sonundan itibaren manevi mükemmelleşme arayışı artık yalnızca manastırlarda yürütülmüyordu. Sayısı giderek artan laikler de (ruhbandan olmayanlar) dünyadan kopmadan havarilerin ve azizlerin yaşamına öykünme yolunu seçmişti. Zengin bir tüccarın, 1173'te malını mülkünü yoksullara dağıtan ve gönüllü yoksulluğu vaaz eden Pierre Valdo'nun müritleri olan Lyon'lu Valdocular veya Kuzey İtalya'daki *Humiliati*'ler buna örnek gösterilebilir.[48] Bunların çoğu kiliseye hâlâ bağlıydı; bazıları Tanrı ile doğrudan deneyimlerini yücelterek tapımdan, hatta sakramentlerden vazgeçiyordu.

Kuzey bölgelerinde –Flandre,* Hollanda, Almanya– Beguine[49] adıyla bilinen küçük, laik kadın cemaatleri örgütlendi. Bu kadınlar yaşamlarını çalışma, dua ve vaazla geçiriyordu. Sayıları daha az olan, ama yine kendilerini Hıristiyan mükemmelliği ve yoksulluk idealine adamış erkek cemaatleri de vardı: Beghard'lar.[50]

Bir *vita apostolica* [havari yaşamı] özleminin uyandırdığı bu halk dindarlığı hareketi, Valdocuların dinsel idealini anımsatmaktadır. Hem dünyanın küçümsenmesine hem de kilise adamlarından duyulan hoşnutsuzluğa işaret eder. Muhtemelen bazı Beguine'ler manastırlarda yaşamayı veya en azından Dominikenlerin ruhani önderliğinden yararlanmayı tercih ediyorlardı. Almanca yazan ilk kadın mistik Magdeburg'lu Mechtilde'in (1207-1282) durumu buna bir örnektir. Aziz Dominicus'u "benim sevgili Babam" diye isimlendiriyordu. Mechtilde, *Tanrı'nın Akan Nuru* adlı kitabında, karı-koca arasındaki birleşmenin mistik-erotik dilini kullanır. "Sen bendesin ve ben de Sen'de!"[51] Magdeburg'lu Mechtilde, Tanrı ile birleşme insanı günahtan

---

[48] *Her iki topluluk, 1184'te Papa III. Lucius tarafından aforoz edildi.*

* Flandre: Ortaçağda Felemenk topraklarının güneybatı kesiminde yer alan prenslik –yn.

[49] Bazı yazarlara göre bu isim Albi'lilerden türemiştir; krş. Ozment, *The Age of Reform*, s. 91, dipnot 58; Gordon Leff, *Heresy in Later Middle Ages*, I, s. 18 vd.

[50] Bkz. E. W. McDonnell, *The Beguines and Begards in Mediaeval Culture*, birçok yerde.

[51] İsa ona şöyle der: "O kadar doğal olarak (*genaturt*) Ben'desin ki, aramıza hiçbir şey giremez!;" aktaran Robert E. Lerner, *The Heresies of the Free Spirit in the Late Middle Age*, s. 19. XIII. yüzyılın en büyük şairlerinden ve mistiklerinden olan Flaman Beguine Hadewijch'in

kurtarır, diye yazıyordu. Bilgili ve namuslu zihinler açısından bu açıklama kendi içinde sapkın bir görüş içermiyordu. Zaten bazı papalar ve birçok teolog Beguine'lerin ortodoks bir Hıristiyan inanca sahip olduklarına ve erdemlerine tanıklık ettiler.[52] Ama özellikle XIV. yüzyıldan itibaren, başka Papalar ve teologlar Beguine'leri ve Beghard'ları zındıklıkla[53] ve geleneksel klişeler uyarınca, Şeytan'ın telkinlerine uyarak gerçekleştirdikleri orjilerle suçladılar. Baskının gerçek nedeni kilise adamlarının ve keşişlerin kıskançlığıydı. Beguine'lerin ve Beghard'ların *havari yaşamı*'nı yalnızca ikiyüzlülük olarak değerlendiriyor ve onları söz dinlemez bir gayretkeşlikle suçluyorlardı.[54]

Bununla birlikte dindarlığın birçok yerde heterodoksluğa ve hatta kilise yetkililerinin gözünde zındıklığa yol açtığını ekleyelim. Zaten XIII. ve XIV. yüzyıllarda ortodokslukla heterodoksluk arasındaki sınırlar daha oynaktı. Diğer yandan bazı laik topluluklar insani olanakların ötesinde bir dinsel saflık istiyorlardı. Böyle bir idealizmin tehlikesini hoş görmesine imkân olmayan kilise, şiddetli bir tepki gösterdi. Böylece daha gerçek ve daha derin bir Hıristiyan maneviyatı ihtiyacını karşılama fırsatını da yitirdi.[55]

1310'da Paris'te, Özgür Ruh'un (erkek ve kız) kardeşleri hareketine ait tanımlanmış ilk kişi olan Marguerite Poret yakıldı. (Anlamlı benzerliklere karşın, bu hareketi Beguine'ler ve Beghard'lardan ayırt etmekte yarar vardır). Özgür Ruh yandaşları kilise ile tüm bağlarını koparmışlardı.[56] Tanrıyla birliği arayan köktenci bir mistisizm uyguluyorlardı. Kendilerini suçlayanlara göre, Özgür Ruh'un kardeşleri insanın dünyevi hayatında artık bir daha günah işleyemez hale geleceği bir mükemmellik mertebesine erişebileceğini savunuyorlardı. Bu zındıklar kilisenin aracılığından vazgeçmişlerdi, çünkü "Rab'bin Ruhu neredeyse orada özgürlük vardır" (II. Korint-

---

eserlerinin de esin kaynağı aynı Aşk (*minne*) deneyimidir; krş. Hadewijch, *Complete Works*, s. 127-258.

[52] Krş. Lerner, *a.g.y.*, s. 38 vd.

[53] Ama bazı toplulukların Katharosçu öğretilerini paylaştıkları doğrudur; krş. Denziger, aktaran Ozment, s. 93, dipnot 63.

[54] Bu haksız eleştiri, XIII. yüzyılın sonuna doğru keşişlerin başlangıçtaki gayretlerini büyük ölçüde yitirmeleri ve Kilise adamlarının ayrıcalıklarından yararlanmalarıyla açıklanabilir; krş. Lerner, *a.g.y.*, s. 44 vd.

[55] Ozment, *a.g.y.*, s. 96; ayrıca krş. Leff, *a.g.y.*, I, s. 29 vd.

[56] Bkz. Leff, *a.g.y.*, I, s. 310-407; Lerner, birçok yerde.

liler, 3:17). Bununla birlikte antinomosçuluğa[a] teşvik ettiklerini gösteren hiçbir kanıt yoktur; tam tersine onlar *unio mystica*'yı kanaatkârlık ve çile yoluyla hazırlıyorlardı. Sonuçta kendilerini Tanrı ve İsa'dan ayrı hissetmez bir hale geliyorlardı. Bazıları şöyle diyordu: "Ben İsa'yım ve hatta daha fazlasıyım ...!"[57]

Kendisi de bir zındık olarak yakılmasına karşın, Marguerite Poret'nin *Sıradan Ruhların Aynası* adlı eseri bol bol kopya edildi ve birçok dile çevrildi. Bu kitabın yazarının kim olduğu bilinmiyordu gerçi (yazarın adı 1946'da belirlenmiştir), ama bu da zındıklığın açıkça belli olmadığını kanıtlamaktadır. *Ayna,* Aşk ile Akıl arasında geçen ve bir ruhun yönetimine ilişkin bir diyalogdan oluşur. Yazar, insanı Tanrı ile birleşmeye götüren yedi "lütuf hali" betimler. Beşinci ve altıncı "hal"lerde, Ruh "fenâ olur" veya "kurtarılır" ve meleklerinkine benzer hale gelir. Ama yedinci hal, *unio*, ancak öldükten sonra, cennette gerçekleşir.[58]

Özgür Ruh hareketinden yazarların diğer eserleri Üstat Eckhart imzasıyla dolaşıma girmiştir. Bunların en meşhurları, (sahte-) *Vaazlar no: 17, 18 ve 37*'dir.[59] *Schwester Katrei* risalesi bir Beguine'in günahlarını çıkaran Üstat Eckhart'la ilişkilerini anlatmaktadır. Sonunda Rahibe Catherine ona şu itirafı yapar: "Efendim benimle birlikte sevinin: Ben Tanrı oldum!" Günah çıkarıcısı üç gün tek başına kilisede yaşamasını buyurur. Tıpkı *Ayna*'da olduğu gibi, ruhun Tanrı ile birleşmesi anarşik sonuçlara yol açmaz. Özgür Ruh hareketinin getirdiği büyük yenilik, *unio mystica*'nın *burada*, Yeryüzü'nde elde edilebileceğine olan kesin inançtır.[60]

**300. Felaketler ve Umutlar: Kendilerini Kırbaçlayanlardan *devotio moderna*'ya—** Batı Kilisesini sallayan büyük krizlerin dışında,[61] XIV. yüzyılın bir diğer ayırt

[a] Antinomosçuluk: Genelde tüm dinlerde görülen bir eğilim olarak antinomosçuluk, lütfa/selamete/aydınlanmaya ermiş seçkinler için mevcut dinsel kuralların artık geçerliliğini yitirdiği hatta bunların onlar için birer engel oluşturduğu düşüncesidir –yn.

[57] Bkz. Lerner'in yayımladığı metinler, s. 116 vd.

[58] Marguerite Poret pasif "zındık"tır; ayin, vaazlar, perhizler, dualar gereksizdir, çünkü "Tanrı zaten oradadır." Ama *Ayna* bâtıni bir metindir; sadece onu "anlayanlara" seslenir. Metinler ve çözümlemeler için bkz. Lerner, *a.g.y.*, s. 200 vd.

[59] Sonuncu metinde şu satırlarla karşılaşılmaktadır: "Gözle görünür ve içinde Tanrı'nın İradesini tamamen gerçekleştirdiği Yaratılış'tan vazgeçen kişi ..., hem insan, hem Tanrı'dır.... Tanrısal Işık bedenine öyle derinlemesine nüfuz etmiştir ki..., ona tanrısal bir insan denebilir."

[60] Krş. Lerner, s. 215 vd, 241 vd.

[61] Papaların 1309-1377 arasında Avignon'da ikamet etmesi; aynı anda iki (hatta üç) Papa'nın

edici niteliği kozmik belalar ve âfetlerdir: kuyruklu yıldız, güneş tutulmaları, su baskınları ve özellikle 1347'den itibaren korkunç veba salgını, "Kara Ölüm." Tanrı'yı yumuşatmak için, kendilerini kırbaçlayanların düzenledikleri ayin alayları çoğalır.[62] Dindarlıktan heterodoksluğa uzanan her zamanki özgül eğriyi izleyen bir halk hareketi söz konusudur. Nitekim kendilerini kırbaçlayanlar nefislerine verdikleri eziyetten gurur duyuyor ve teolojik cehaletlerine karşın kilisenin karizma ve keramet güçlerini ikame edebileceklerine inanıyorlardı. Bu nedenle 1349'da VI. Clemens tarafından yasaklandılar.

Hem kendi günahlarının, ama özellikle de dünyanın günahlarının kefaretini ödemek için gezgin laik topluluklar ülkeyi bir "usta"nın önderliğinde dolaşıyorlardı. Sayısı bazen çok kalabalık olabilen (binlerce kişi) ayin alayı bir kente geldiğinde ilahiler söyleyerek ve halkalar oluşturarak katedrale doğru ilerliyordu. Tövbekârlar ah vah ederek ve ağlayarak Tanrı'ya, İsa'ya ve Meryem'e yakarıyor ve kendilerini öyle bir şiddetle kırbaçlamaya başlıyorlardı ki, bedenleri şişmiş ve morarmış bir et yığınına dönüşüyordu.[63]

Zaten tüm bu çağ ölümün ve ölüyü öte dünyada bekleyen azapların saplantısına kapılmış gibidir. İmgelem, diriliş umudundan daha çok ölümden etkilenmektedir.[64] Sanat eserleri (cenaze anıtları, heykeller, ama en çok tablolar) cesedin çürümesinin farklı evrelerini hastalıklı bir kesinlik duygusu içinde gösterirler.[65] "Artık her yerde, hatta mezarın üstünde bile ceset vardır."[66] Bir dansçının her yaştan ve her sınıftan (krallar, dilenciler, piskoposlar, burjuvalar vb) kadın ve erkeği peşinden sürükleyen Ölüm'ü temsil ettiği ölüm dansı, resim ve edebiyatın gözde konularından biri

---

yönetimde olduğu Büyük Ayrılık dönemi (1378-1417).

[62] Bu yeni bir olay değildir. Kendilerini Kırbaçlayanlar 1260'ta, –Giocchino da Fiore'nin kehanetine göre– kilisenin yedinci çağının başlaması gereken yıl Perugia'da ortaya çıkmıştı. Bu hareket sonraki yirmi, otuz yıl içinde Orta Avrupa'ya da yayılır, ama gelip geçici birkaç istisna dışında ortadan kaybolup, 1349'da olağanüstü bir güçle yeniden belirir.

[63] Bkz. Leff, *Heresy*, II, s. 485 vd'da çözümlenmiş belgeler. Topluluğun her üyesi günde iki kez kendini halkın içinde, ayrıca bir kez de gece özel olarak kırbaçlamak zorundaydı.

[64] Francis Oakley, *The Western Church in the Later Middle Age*, s. 117.

[65] Krş. T. S. R. Boase'ın *Death in the Middle Ages* adlı eserindeki mükemmel resimli belge külliyatı.

[66] Jurgis Baltrušaitis, *Le Moyen Âge fantastique*, s. 236. "Ortaçağın sonu bu çürümüş et ve iskelet görüntüleriyle doludur. Bu zaman dilimini, kafataslarının alaylı kahkahaları ve kemik takırtılarının gürültüsü doldurur" (*a.g.y.*).

haline gelir.[67]

Aynı zamanda kanlı sunguların *ars moriendi* üzerine el kitaplarının, *Pietà* temasının gelişiminin, Araf'a verilen önemin damgalarını vurduğu bir çağdır bu. Araf'ın Papalık tarafından yapılmış resmi tanımı 1259 tarihli olmakla birlikte,[68] halk içinde daha sonradan, özellikle de ölüler için yapılan ayinlerin kazandığı itibar sayesinde yaygınlaşır.[69]

Bu kriz ve umutsuzluk çağında daha gerçek bir dinsel yaşam isteği derinleşir, yayılır ve mistik deneyim arayışı kimi zaman saplantılı bir hal alır. Bavyera, Alsace ve İsviçre'de kendilerine "Tanrı'nın dostları" adını veren ateşli dindar topluluklar oluşur. Etkileri hem çeşitli laik çevrelerde hissedilecek hem de manastırların içine dek sızacaktır. Üstat Eckhart'ın iki öğrencisi, Tauler ve Soso onun öğretisini, anlaşılır kılmak ve üzerine kuşku gölgesini düşürmemek amacıyla, basitleştirilmiş bir biçimde aktarmaya uğraşırlar.

Johan Tauler'in (1300'e doğru doğmuş, 1361'de ölmüştür) yaşamı hakkında pek bir şey bilinmemektedir ve ona mal edilen metinlerin hiçbiri kendisine ait değildir.[70] Tauler, Tanrı'nın müminin ruhunda doğuşu üzerinde durur: "Her türlü niyeti, isteği, kendine özgü her davranışı" yok etmek gerekir; "geride, Tanrı'ya yoğunlaşmış saf ve basit bir dikkatten başka hiçbir şey bırakılmamalıdır." Ruh "herhangi bir oluş hali içinde bulunmayan Tanrı'nın gizli karanlığına ve en sonunda da oluş hali bulunmayan basit Birliğin içine götürülür; orada her türlü ayırımı yitirir, orada ne amacı ne de duyguları kalır."[71] Ama Tauler, mistik deneyimde bahşedilen lütufların peşine düşmeyi asla teşvik etmez.

Heinrich Suso'nun (1296-1366) yaşamı ve eserleri üzerine daha eksiksiz bilgiler bulunmaktadır. Constance'taki Dominiken manastırına çok genç yaşta girer ve 18 yaşına doğru ilk vecd deneyimini yaşar. Suso, Üstat Eckhart'tan farklı olarak

---

[67] Baltrušaitis, s. 235 vd. Bu anlayışlar ve imgeler, Helenistik kökenli olsalar da, ortaçağda Asya'dan, muhtemelen de Tibet'ten gelmişlerdir; krş. Baltrušaitis, s. 244 vd. Ayrıca krş. Boase, *Death in the Middle Ages*, s. 104 vd; ve özellikle Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (gözden geçirilmiş baskı), s. 130 vd.

[68] Krş. Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire*, s. 177 vd, 381 vd.

[69] Bkz. Oakley, *a.g.y.*, s. 117 vd'daki örnekler. Sağaltıcı azizler onuruna yapılan ayinler de çoğalmıştı; örneğin boğaz hastalıkları için Aziz Blaise, vebayı önlemek için Aziz Robert vb onuruna ayinler.

[70] Ancak 1910'da ona ait tam veya parça parça vaaz metinlerinin tanımlanması başarılır.

[71] Fr. çev. Jeanne Ancelet-Hustache.

(1320'de onun yanına gönderilmiştir), esrime deneyimlerinden söz eder.[72] Mistik yolun aşamalarını şöyle özetler: "Kendinden vazgeçen kişi yaratılmış biçimlerden kopmalı, İsa Mesih ile birlikte oluşmalı ve tanrısallığın içinde dönüşmelidir."

Belki de Suso, Üstat Eckhart'ın öğretisini savunduğu *Hakikat Kitabı*'ndan sonra, vaizlikten ayrılmak zorunda kalmıştır. İsviçre, Alsace ve başka yerlere yolculuk etmiş ve hem Tauler'le hem de birçok "Tanrı dostu"yla tanışmıştır. Vaazları hem laik hem de manastır çevrelerinde adını duyurduğu için Suso'yu kıskananlar çok oldu ve hatta kindar iftiralarla da karşılaştı. Ama ölümünden sonra kitapları çok geniş bir okuyucu kitlesine ulaştı.

Büyük Flaman mistiği Jan van Ruysbroeck de (1292-1381), Beguine'leri ve Özgür Ruh müritlerini ağır bir dille eleştirmesine karşın, kilise yetkililerinin kuşkularından yakasını sıyıramadı.[73] Kendisine ait olduğu saptanmış onbir yazısından çoğu manevi yönetime ilişkindir. Ruysbroeck, manevi boşluğu Tanrı'da birleşmekle karıştıran "zındıklar"ın ve "sahte mistikler"in hatası üzerinde durur: Hıristiyan ibadeti ve kiliseye itaat olmadan gerçek tefekkür bilinemez; *unio mystica* "doğal olarak" gerçekleşmez, o tanrısal bir lütuftur.

Ruysbroeck yanlış anlaşılmanın tehlikelerinden habersiz değildi; bu nedenle yalnızca tefekkür uygulamasında epey ilerlemiş okuyucular için kaleme alınmış bazı eserlerin elden ele dolaşmasını hiç cesaretlendirmedi.[74] Yine de yanlış anlaşılmaktan kurtulamadı ve Paris Üniversitesi rektörü Jean Gerson'un saldırısına uğradı. Çok içten bir hayranı olan Gerhart Groote bile, Ruysbroeck'in düşüncesinin kafa karışıklığına yol açabileceğini kabul ediyordu. Nitekim Ruysbroeck ibadetin gerekliliğini vurgularken, tefekkür deneyiminin daha üstün bir düzlemde gerçekleştiğini açıklamaktadır. Bu ayrıcalıklı deneyim sırasında bile "Tanrı ile tamamen özdeşleşi-

---

[72] "İlk dönemlerinde, neredeyse on yıl boyunca ibadetle geçirilen iki gün boyunca sabah ve akşam olmak üzere günde iki kez gelen lütufla dolmuş bir Vaiz Keşiş tanımıştım. O süre zarfında Tanrı'ya, Ezeli ve ebedi Hikmete öylesine gömülmüş oluyordu ki, konuşamıyordu bile. Ona havalarda süzülüyormuş ve Tanrı'nın erişilmez harikalarının derin dalgaları içinde zaman ile sonsuzluk arasında dolanıyormuş gibi geliyordu..." (Fr. çev. Ancelet-Hustache).

[73] 1317'de rahip olarak atanan Ruysbroeck 1343'te bir grup mütefekkirle birlikte kısa süre içinde Augustinus kurallarına göre işleyen bir manastıra dönüşen bir keşişhaneye çekildi; seksensekiz yaşında orada öldü.

[74] Okunması güç *Aşk Krallığı*'nı anlaşılır kılmak için sonradan *Aydınlanma Elkitabı*'nı yazdı. Ruysbroeck'in öğretisinin özü uzun bir inceleme olan *Manevi Evlilikler*'de –başyapıtı– ve küçük bir metin olan *Pırıltılı Taş*'ta bulunmaktadır.

lemeyeceğini ve yaratılmış bir varlık olma halimizin yitirilemeyeceğini" belirtmektedir (*Pırıldayan Taş*).[75] Yine de bu deneyim, "Tanrı'nın özüne ait birlikte birleşmeyi" gerçekleştirmekte, mütefekkirin ruhu "Kutsal Teslis içine katılmaktadır."[76] Ama Ruysbroeck Tanrı'nın insanı Kendi suretinde, "Kendi doğasının suretini üzerine bastığı canlı bir ayna gibi" yarattığını hatırlatır. Bu derin ve gizemli hakikati anlamak için, insanın "kendinde ölüp Tanrı'da yaşaması gerektiğini" ekler.[77]

Son tahlilde, kilise sansürü tehlikesi eğitimli mütefekkirler için olduğu kadar, "mistik deneyim" arayışındaki her türden vecd meraklısı için de geçerliydi. Bazı ruhani kişiler böyle bir tehlikeye atılmanın gereksizliğini çok iyi anlamışlardı. Yeni bir çileci hareketin, Ortak Yaşam Kardeşleri'nin kurucusu olan Gerhart Groote (1340-1384) mistik spekülasyonlar ve deneyimlerle hiç ilgilenmiyordu. Cemaat üyeleri *devotio moderna** diye adlandırılan, basit, cömert ve hoşgörülü, ortodoksluktan uzaklaşmayan bir Hıristiyanlığı uyguluyorlardı. Mümin, kendini mistik spekülasyonlara vereceğine, efkaristiyanın yeniden güncelleştirdiği Bedenlenmenin gizemi üzerine tefekküre dalmaya davet ediliyordu. XIV. yüzyıl sonunda ve XV. yüzyıl boyunca Ortak Yaşam Kardeşleri hareketi çok sayıda laiki kendine çekti. Thomas À Kempis'in (1380-1471) yazdığı *İsa Mesih'e Öykünme* adlı eserin kazandığı olağanüstü başarı da, herkese açık bir dindarlığa duyulan genel ve derin ihtiyaçla açıklanabilir.

Bu sofuluk hareketinin anlamı ve önemi üzerindeki tartışma hâlâ sürmektedir. Bazı yazarlar onu gerek hümanist, gerek katolik, gerekse protestan reformların kaynaklarından biri olarak kabul etmektedir.[78] Steven Ozment, *devotio moderna*'nın bir anlamda XVI. yüzyılın Reform hareketlerini önceden haber verdiğini ve onlara eşlik ettiğini kabullenmekle birlikte, "onun gerçekleştirdiği başlıca işin, Reform arifesinde geleneksel keşişliğin yenilenmesi olduğunu" haklı olarak belirtmektedir: "*Devotio moderna*, İsa'ya ve Havariler'e öykünerek özverili, basit bir cemaat yaşamı sürdürme isteğinin ortaçağın sonunda da İlk Kilise zamanındaki canlılığını koruduğunu gösterdi."[79]

---

[75] Ayrıca bkz. Oakley, *a.g.y.*, s. 279.

[76] *Manevi Evlilikler*, III, Önsöz; *a.g.y.*, III, 6.

[77] *A.g.y.*, III, Önsöz.

* *devotio moderna*: Yeni ibadet. XIV. yüzyıl sonu ile XVI. yüzyıl arasında Katoliklik içinde gelişen dinsel akım –yn.

[78] Buna karşılık, R. R. Post *devotio moderna* ile Reform düşüncesi arasında bir kopukluk olduğu üzerinde durmaktadır; krş. *The Modern Devotion*, s. 675-680.

[79] Steven Ozment, *The Age of Reform*, s. 98.

**301. Nicolaus Cusanus ve Ortaçağın Sonu—** Kues'te (Cusa) 1401'de doğan Nicolaus, öğrenimini Ortak Yaşam Kardeşleri'nin yönetimindeki bir yatılı okulda yaptı. Bazı yazarlar, geleceğin kardinalinin manevi gelişiminde bu ilk deneyimin izlerini bulmaktadır.[80] Nicolaus Cusanus, Üstat Echart'ın ve Sahte-Dionysios'un eserlerini çok genç yaşta keşfetti; onun düşüncelerini bu iki mistik teolog besledi ve yönlendirdi. Ama evrensel kültürü (matematik, hukuk, tarih, teoloji, felsefe alanlarında ustadır), metafiziğinin derin özgünlüğü ve olağanüstü kilise kariyeri Nicolaus Cusanus'u Hıristiyanlık tarihinin en karmaşık ve en etkileyici şahsiyetlerinden biri haline getirir.[81]

Onun sisteminin bir özetini sunmaya çalışmak boşuna bir çaba olur. Konumuz açısından özellikle dinsel metafiziğinin, ilk kitabı *De Concordantia Catholica*'da (1433), sonra da *De Docta Ignorantia* (1440) ve *De pace fidei*'de (1453) görülen evrenselci bakış açısını hatırlatmakta yarar var. Nicolaus Cusanus *concordantia*'yı {uyum}, hem kilisenin yaşamında, tarihin gelişiminde ve dünyanın yapısında, hem de Tanrı'nın doğasında mevcut evrensel bir izlek olarak kabul eden ilk yazardır.[82] Ona göre *concordantia*, yalnızca papa ile konsil veya Doğu ve Batı kiliseleri arasında değil, Hıristiyanlık ile tarihsel dinler arasında da gerçekleşebilir. Bu gözü pek sonuca Sahte-Dionysios'un negatif teolojisi aracılığıyla ulaşmaktadır. Ayrıca "âlimane cahillik" üzerine başyapıtını da (*Docta Ignorantia*) yine *via negativa*'yı kullanarak oluşturmuştur.

Nicolaus Cusanus'un içinde *docta ignorantia* sezgisi, Akdeniz'i geçip (Kasım 1437) Konstantinopolis'e yönelirken doğmuştur. Özetlenmesi güç bir eser söz konusu olduğu için, yalnızca ana savlarından birkaçını belirtelim. Cusanus, bilginin (göreli, karmaşık ve sonludur) hakikati (basit ve sonsuzdur) kavrayamayacağını ha-

---

[80] Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, s. 33, 49.

[81] Birçok meşhur üniversiteye devam ettikten sonra (bunların arasında 1417-1423 yılları arasında gittiği Padua Üniversitesi de vardı), rahip cübbesini giydi ve 1430'a doğru Koblenz'-deki Saint-Florence Katedrali'nin başrahibi oldu. 1432'de Basel'deki Konsil Kurulu'na kabul edildi; bununla birlikte Papa IV. Eugenius'un tarafını tuttu ve Papa onu Konstantinopolis'e, kiliselerin birleşmesini hazırlamak amacıyla Doğu Patriği ile İmparator Ioannes Paleologos'u Floransa Konsili'ne davet etmek üzere, elçi olarak gönderdi. En önemli iki eserinin –*De Docta Ignorantia* (1440) ve *De Visione Dei* (1453)– arasındaki zaman diliminde Nicolaus Cusanus önce kardinal (1448), sonra da Brixen {Bressanone} başpiskoposluğuna getirildi (1450). Brixen'de Dük Tyrol'lu Sigismond ile çatışmaya girdi (1457) ve Roma'ya çekilip, ömrünün son yıllarını çalışmalarına hasretti. 1464'te Todi'de öldü.

[82] Krş. Jaroslav Pelikan, "Negative Theology and Positive Religion," s. 68.

tırlatır. Her bilim tahmini olduğu için, insan Tanrı'yı bilemez (I, 1-3). Hakikat –*maksimum* mutlak– aklın ötesindedir, çünkü akıl çelişkileri çözümlemekten âcizdir (I, 4). O halde söylemsel aklı ve hayal gücünü aşıp, *maksimum*'u sezgi yoluyla kavramak gerekir. Nitekim idrak basit bir sezgi aracılığıyla farklılıkların ve çeşitliliklerin üstüne çıkabilir (I, 10). Ama madem ki idrak kendini akılcı bir dille ifade edemez, o halde Cusanus simgelere, öncelikle de geometrik şekillere başvurur (I, 1, 12). Tanrı'da, sonsuz derecede büyük (*maximum*) sonsuz derecede küçükle (*minimum*; I, 4), bilkuvve mevcudiyet eylemle çakışır.[83] Tanrı ne bir ne de birdeki üçtür; Teslis'le çakışan birliktir (I, 19). Tanrı, sonsuz sadeliği içinde, her şeyi kapsar (*complicatio*), ama aynı zamanda her şeyin içindedir (*explicatio*); başka bir deyişle *complicatio* ile *explicatio* bir aradadır (II, 3). Zıtların birliği (*coincidentia oppositorum*) ilkesini anlayınca, "cehaletimiz" "âlimliğe" dönüşür. Ama *coincidentia oppositorum,* akıl yoluyla elde edilen bir sentez olarak yorumlanmamalıdır; çünkü sonlu düzlemde değil, sonsuzluk düzleminde tahmini olarak gerçekleşebilir.[84]

Nicolaus Cusanus zıtların birliğini mümkün kılan *via negativa*'yı Hıristiyan teolojisi ve felsefesi için diğer dinlerle tutarlı ve verimli bir diyalog başlatmayı sağlarken, bambaşka bir ufuk da açtığından kuşkusu yoktu. Ama –Batı Hıristiyanlığı açısından– ne yazık ki, onun sezgilerinin ve keşiflerinin ardı gelmedi. Cusanus 1453'te, Türkler Konstantinopolis'i işgal ettiği ve Bizans İmparatorluğu sona erdiği sırada, *De pace fidei*'yi yazdı. Aslında "İkinci Roma"nın düşüşü Avrupa'nın dinsel ve siyasal düzlemde birliğini koruma veya yeniden sağlama konusundaki yeteneksizliğini dokunaklı bir biçimde yansıtmaktadır. Bilincinde olduğu ve ıstırabını çektiği bu felakete karşın, Cusanus *De pace fidei*'de dinlerin temeldeki birliği lehine ileri sürdüğü kanıtları yeniden ele alır. "Ayrılıklar" sorunu onu rahatsız etmez: çoktanrıcılık, Musevilik, Hıristiyanlık, İslam. Cusanus *via negativa*'yı izleyerek çoktanrıcı ritüellerle gerçek ibadet arasındaki kopuklukları göstermekle kalmaz, süreklilikler de işaret eder. Çünkü çoktanrıcılar, "tüm tanrılarda tanrısallığa tapmaktadır."[85] Mu-

---

[83] Cusanus, olumsuz teolojinin olumlu teolojiden üstün olduğunu kabul eder, ama bunların bağlayıcı bir teoloji içinde bir arada var olduğunu belirtir.

[84] Bu anlayışla –yani sonsuzluk planında gerçekleştirilen *coincidentia oppositorum* ile– zıtların gerçek anlamda birleştirilmesine ilişkin arkaik ve geleneksel çözümler (örneğin *samsara* ve *nirvana*, krş. § 189) arasındaki farklılığa dikkat çekelim. Ayrıca bkz. § 296.

[85] *De pace fidei*, VI, 17, aktaran Pelikan, "Negative Theology," s. 72. "Yaşamı ve varlığı veren Sen'sin, çeşitli ibadet sistemlerinde aranan ve çeşitli adlar takılan Sen'sin; çünkü Sen gerçekten var olduğun için, herkesin meçhulüsün ve sözle anlatılamaz, dile sığmazsın." *De pace*,

sevilerle Müslümanların katıksız tektanrıcılığıyla, Hıristiyanların Teslis'çi tektanrıcılığı arasındaki farklılıklara gelince, Nicolaus Cusanus "Tanrı'nın yaratıcı olarak bir olmuş birdeki üç ve bir olduğunu, ama sonsuzluk olarak ne bir, ne birdeki üç ne de söylenebilecek başka bir şey olduğunu" hatırlatır: "Çünkü Tanrı'ya verilen adlar yaratılmış varlıklardan türetilmiştir; Tanrı, Kendinde, sözle anlatılamaz, dile sığmaz ve söylenebilecek her şeyin, takılabilecek her adın üstündedir."[86] Üstelik Hıristiyan olmayıp, ruhun ölümsüzlüğüne inananlar bilmeden, öldürülen ve dirilen İsa Mesih'i peşin olarak kabul etmektedirler.

Bu göz kamaştırıcı ve cüretkâr kitap neredeyse tamamen unutuldu. Pelikan'ın hatırlattığı gibi, *De pace fidei* XVIII. yüzyılın sonunda Lessing tarafından keşfedildi. Nicolaus Cusanus'un evrenselci görüşünün *Bilge Nathan*'ın esin kaynağını oluşturması anlamlıdır. Çeşitli çağdaş ökümenistlerin *De pace fidei*'den hâlâ habersiz olması da en az bu kadar anlamlıdır.

Nicolaus Cusanus, bir ve bölünmemiş Roma Kilisesinin son önemli teolog-filozofuydu. Martin Luther, onun ölümünden elli yıl sonra, 1517'de meşhur 95 savı yayımladı (krş. § 309); birkaç yıl sonra Batı Hıristiyanlığının birliği artık onarılmaz biçimde yok olmuştu. Bununla birlikte XII. yüzyıldaki Valdocular ve Fransiskenlerden XV. yüzyıldaki Jan Hus'a[87] ve *devotio moderna* müritlerine kadar, kiliseden kopmadan bazı ibadet ve kurumlarda "reform yapmaya" (onları "arındırmaya") yönelik pek çok çaba sergilenmişti.

Birkaç istisna dışında bu çabalar sonuçsuz kaldı. Dominiken vâiz Girolamo Savonarola (1452-1498) Roma Kilisesinin içinde girişilen son "reform" denemesini temsil eder; sapkınlıkla suçlanan Savonarola asıldı ve cesedi de odun yığını üzerinde yakıldı. Bundan böyle reformlar Katolik Kilisesine *karşı* ve onun *dışında* gerçekleştirilecekti.

Gerçi kimi zaman ortodoksluğun sınırlarında yer alan bu manevi hareketlerin hepsi, yol açtıkları tepkiler gibi siyasal, ekonomik ve toplumsal nitelikteki dönü-

---

VII, 21; Pelikan, aynı yer.

86 *De pace fidei*, VII, 21; Pelikan, s. 74.

87 Çek rahip Jan Hus (1369-1415), 1440'ta Prag Üniversitesi rektörlüğüne getirildi; vaazlarında ruhban sınıfını, piskoposları ve papalığı eleştirdi. John Wycliffe'den (1325-1384) etkilenen Hus, en önemli eseri olan *De ecclesia*'yı (1413) yazdı. Kendini savunmak için çağrıldığı Constance'da (1414), zındıklıkla suçlandı ve odun yığını üzerinde yakılmaya mahkûm edildi.

şümlerden de doğrudan veya dolaylı olarak etkilenmişlerdi. Ama kiliseye, özellikle de Engizisyonun aşırılıklarına yönelik düşmanca tepkiler Hıristiyan deneyiminin yoksullaşmasına, hatta dumura uğramasına katkıda bulundu. Siyasal nitelikteki –Avrupa tarihi açısından son derece önemli olan– dönüşümlere gelince, monarşilerin zaferini ve onları destekleyen yeni manevi gücün, milliyetçiliğin yaptığı atılımı hatırlatmamız yeterli olacaktır. Konumuz açısından daha da ilginci: Reform arifesinde, dindışı gerçekliğin –hem Devlet hem de Doğa– iman alanından bağımsız hale gelmesidir.

Belki o çağda yaşayanlar daha tam farkında değildi, ama Ockhamlı'nın teolojisi ve siyaseti tarihin akışı tarafından doğrulanmıştı.

**302. Bizans ve Roma. *Filioque** Sorunu**— Batı ve Doğu kiliseleri arasındaki, daha IV. yüzyılda açıkça görülen (krş. § 251) farklılıklar, sonraki yüzyıllarda iyice belirginleşir: farklı kültürel gelenekler (bir yanda Yunan-Doğu, diğer yanda Roma-Cermen gelenekleri); karşılıklı olarak dillerden ve teolojik edebiyatlardan habersizlik; ibadet veya kilise düzenindeki ayrılıklar (Batıda yasak olan rahiplerin evlenebilmesi; Batıda mayasız, Doğuda mayalı ekmek kullanılması; Batıda Efkaristiya şarabına su eklenmesi vb). Papa Nicolaus, Photius'un (bir laik) aceleci bir biçimde Patrikliğe yükseltilmesine itiraz ederken, doğrudan Milano piskoposluğuna atanan Ambrosius örneğini hiç anımsamaz. Roma'nın bazı girişimleri Bizanslıların hoşuna gitmez; örneğin Papa VI. yüzyılda kilisenin dünyevi iktidar karşısındaki üstünlüğünü açıklar veya 800'de Charlemagne'a Roma İmparatoru olarak (bu unvan hep Bizans İmparatoru'na ait olduğu halde) taç giydirir.

İbadetteki ve kilise kurumlarındaki bazı gelişmeler Doğu Hıristiyanlığına kendine has bir görünüm kazandırır. Bizans İmparatorluğu'nda ikonalara tapınmanın (§ 258) ve Güneydoğu Avrupa'nın kırsal nüfusunun yaşadığı biçimiyle "kozmik Hıristiyanlığın" (krş. § 236) önemini görmüştük. Tüm doğanın kefaretinin Haç ve Diriliş tarafından ödendiği ve kutsandığı konusundaki kesin kanı yaşama güveni doğrular ve belli bir dinsel iyimserliği destekler. Doğu Kilisesinin Güçlendirme (Krismasyon) sakramentine –"Kutsal Ruhun Bağışının Mührü"– verdiği hatırı sayılır önemi de hatırlatalım. Bu ritüel vaftizin hemen ardından gelir ve her laik kişiyi (yani *laos*'un, halkın her üyesini) Ruh'un taşıyıcısına dönüştürür; bu da hem bir cema-

* *Filioque*: (Lat. "ve Oğul'dan") Kutsal Ruh'un yalnız Baba'dan değil, Oğul'dan da türediğini belirten terim –yn.

atin tüm üyelerinin dinsel sorumluluğunu hem de piskopos tarafından yönetilip, metropolitlikler halinde bir araya getirilmiş bu cemaatlerin özerkliğini açıklar. Bir başka ayırt edici özelliği daha ekleyelim: Gerçek Hıristiyanın daha bu dünyada tanrılaşmaya erişebileceği konusundaki kesin inanç (*theosis*, krş. § 303).

Ayrılığa yol açan, *filioque*'un Nikaia-Konstantinopolis Amentüsü'ne eklenmesi oldu; bölüm artık şöyle okunuyordu: "Ruh, Baba'dan *ve* Oğul'dan gelir." İlk bilinen *filioque* örneği, Kral Recaredo'nun Ariusçuluktan Katolikliğe geçişini onaylamak üzere 589'da toplanan II. Toledo Konsili'nde görülür.[88] Yakından incelenip çözümlendiğinde, iki biçimin tanrısallık konusunda iki özgül anlayışı ifade ettiği görülür. Batılı Teslisçilikte, Kutsal Ruh tanrısal birliğin güvencesidir. Buna karşılık Doğu Kilisesi, Teslis'in kaynağı, temel ilkesi ve nedeninin Tanrı Baba'nın olduğunu vurgular.[89]

Bazı yazarlara göre, bu yeni formülün Amentü'ye girmesi için dayatmayı Cermen imparatorlar yapmıştı. "Batıda *filioque* kullanımını genelleştiren ve kendine özgü *filioque*'çu bir teolojiyi belirginleştiren Karolenj İmparatorluğu oldu. O zamana dek, tanımı gereği tek olması gereken Hıristiyan İmparatorluğu'nu elinde bulunduran Bizans'a karşı evrensel iddialar taşıyan yeni bir devletin kuruluşunun meşrulaştırılması söz konusuydu."[90] Ama *filioque*'lu Amentü Roma'da ancak 1014'te –İmparator II. Henri'nin isteğiyle– okundu[91] (bu yıl mezhep ayrılığının başlangıç tarihi olarak kabul edilebilir).

Bununla birlikte iki kilise arasındaki ilişkiler tamamen kopmamıştı. 1053'te Papa IX. Leo, kanonik ilişkileri yeniden kurmak ve Güney İtalya'yı işgal eden Normanlara karşı bir ittifak hazırlamak üzere, Konstantinopolis'e en önemli elçisi Kardinal Humbert yönetiminde bir heyet gönderdi. Ama Bizans patriği Mikhail Keroullarios oldukça ihtiyatlı davrandı ve her türlü ödünü reddetti. 15 Temmuz 1054'te elçiler Ayasofya'nın sunağına Keroullarios'u, *filioque*'u Amentü'den çıkarmanın ve rahiplere evlenme izni vermenin de içinde yer aldığı on ayrı zındıklık maddesiyle suçlayan bir aforoz kararı bıraktılar.

Bu ayrılmadan sonra Batılıların Rumlara düşmanlığı durmadan büyüdü. Ama

---

[88] Büyük olasılıkla *filioque*, Teslis'in ikinci kişisi konusunda Ariusçular ile Katolikler arasındaki farkı vurgulamak için eklenmişti.

[89] Krş. J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Christianity*, s. 196-197'deki metin çözümlemeleri.

[90] Olivier Clément, *L'essor du christianisme oriental*, s. 14.

[91] Yeni formül 1274'te, Lyon Konsili'nde dogma düzeyine yükseltildi.

onarılması olanaksız olay ancak 1204'te, IV. Haçlı Seferi'nin orduları Konstantinopolis'e saldırıp, ikonaları parçalayıp kutsal emanetleri çöplüklere atıp, kenti yağmaladıklarında gerçekleşti. Bizanslı vakanüvis Niketas Khoniates'e göre, patriklik tahtına çıkarılan bir fahişe müstehcen şarkılar söyledi. Vakanüvis şunu hatırlatıyordu: "Müslümanlar karılarımızın ırzına geçmiyor ... kent sakinlerini sefalete mahkûm etmiyor, üstlerinde ne var ne yok soyup sokaklarda çıplak dolaştırmıyor, onları açlık ve ateşle öldürmüyorlardı.... Ama işte Tanrı adına haç kuşanıp dinimizi paylaşan bu Hıristiyan halkların bize reva gördüğü muamele budur."[92] Daha yukarıda da hatırlattığımız gibi (§ 268), Flandre'li Baudouin, Bizans'ın Latin imparatoru, Venedikli Tommaso Morosini de Konstantinopolis patriği ilan edildi.

Rumlar bu trajik olayı hiç unutmadı. Yine de, Türk tehdidi yüzünden Ortodoks Kilisesi 1261'den sonra Roma ile kilise pazarlıklarına oturmuştu; *filioque* anlaşmazlığını çözümlemek ve birliği hazırlamak amacıyla bir konsil toplanmasını ısrarla istiyordu. Batının askeri yardımına güvenen Bizans imparatorları da Roma ile birleşmenin bir an önce gerçekleşmesini sabırsızlıkla bekliyorlardı. Pazarlıklar yüz yıldan daha fazla sürüp durdu. Sonunda Floransa Konsili'nde (1438-1439) Ortodoks Kilisesinin temsilcileri, imparatorun da baskısıyla, Roma'nın koşullarını kabul ettiler, ama birleşme halk ve ruhban sınıfı tarafından derhal geçersiz kılındı. Zaten kırk yıl sonra, 1453'te Konstantinopolis Türkler tarafından işgal edildi ve Bizans İmparatorluğu da sona erdi. Bununla birlikte ruhani yapıları Doğu Avrupa ve Rusya'da en az üçyüz yıl ayakta kaldı. Rumen tarihçi N. Iorga'nın deyişiyle bu, "Bizans'tan sonraki Bizans"tı.[93] Bu doğu mirası, yalnızca tarihin sonu gelmeyen dehşetine direnmekle kalmayıp, kökleri neolitik çağa dek uzanan apayrı bir dinsel ve sanatsal değerler evreni yaratan bir "halk" Hıristiyanlığının atılımına zemin hazırladı (krş. § 304).

**303. Hesykhia'cı Keşişler. Aziz Gregorios Palamas—** Daha önce tanrılaştırmadan (*theosis*)[94] ve bu Tanrı ile birleşme öğretisini sistemleştiren büyük din âlimleri

---

[92] Nicétas Choniatès, *Histoire*, çev. Olivier Clément, *a.g.y.*, s. 81. Bkz. Deno John Geanakoplos, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures*, s. 10 vd, s. 307 vd (dipnotlar 17-22), sayılan diğer kaynaklar. Mihail Paleologos 1261'de Konstantinopolis'i geri aldı.

[93] Bkz. özellikle *Byzance après Byzance* adlı kitabı (Bükreş, 1933; yeni baskı 1971).

[94] Doğrudan İsa Mesih'in sözlerine dayanan bir düşünce: "Bana verdiğin yüceliği onlara verdim. Öyle ki bizim bir olduğumuz gibi bir olsunlar. Ben onlarda, sen bende olmak üzere tam bir birlik içinde bulunsunlar ki...;" Yuhanna, 17:22-23. Krş. Petrus'un 2. Mektubu, 1:4.

Nyssa'lı Gregorios ile Günahçıkarıcı Maksimus'tan söz etmiştik (krş. § 257). Nyssa'lı Gregorios, *Musa'nın Yaşamı* adlı eserinde, Musa'nın "Tanrı'yı gördüğünü açıkladığı," "ışıklı karanlık"tan söz eder (II, 163-164). Günahçıkarıcı Maksimus'a göre, karanlıklar içindeki bu Tanrı görüsü *theosis*'i gerçekleştirir; başka bir deyişle, mümin Tanrı'ya katılır. Demek ki tanrılaştırma karşılıksız bir bağış, "gücü her şeye yeten Tanrı'nın, özü itibariyle bilinmezliğini korurken aşkınlığından kendi isteğiyle çıkarak gerçekleştirdiği bir eylem"dir.[95] Aynı şekilde, Doğu Kilisesinin kendi deneyimlerinden söz eden tek mistiği olan Yeni Ilahiyatçı Simeon (942-1022), tanrılaştırma gizemini şu sözlerle betimler: "Sen bana Rabbim, bu fani tapınağın –benim insan bedenim– Senin kutsal bedeninle birleşmesini, benim kanımın Seninkine karışmasını bahşettin; ve ben artık Senin apaçık ve yarı saydam uzvunum."[96]

Daha önce de söylediğimiz gibi (§ 257), *theosis*, Ortodoks teolojinin merkezi öğretisini oluşturur. Bu öğretinin Sina Dağı'ndaki manastırlarda yaşayan münzevi keşişlerin, Hesykhia'cıların (*hesykhia*, "huzur, sessizlik"ten) manevi disiplinleriyle yakından bağıntılı olduğunu ekleyelim. Bu keşişlerin en gözde ibadeti "yürek duası" veya "İsa duası"dır. Bu kısa metin ("Efendimiz İsa Mesih, Tanrı'nın oğlu, merhamet et bana") bıkıp usanmadan yinelenmeli, onun üzerinde tefekküre dalınmalı ve "içselleştirilmeliydi." VI. yüzyıldan itibaren Hesykhia'cılık Sina Dağı'ndan Bizans dünyasına yayılır. En önemli Sinalı teolog olan Ioannes Klimakos (VI.-VII. yüzyıl) *hesykhia*'nın önemi üzerinde durmuştu.[97] Ama bu mistik akım Aynaroz Dağı'na ve diğer manastırlara Münzevi Nikephoros (XIII. yüzyıl) ile birlikte yerleşti. Nikephoros, manevi yaşamın amacının sakramentler yoluyla "yürekte gizlenmiş hazine"nin bilincine varılması olduğunu hatırlatır; başka bir deyişle amaç, aklı (*nous*) yürekle, "Tanrı'nın mekânı" ile birleştirmektir. Bu birleşme, aklın soluk yoluyla yüreğe indirilmesiyle gerçekleştirilir.

Nikephoros, "bir nefes alıp verme tekniğiyle birleştirilmiş İsa duasının, tarihi kesin olarak belirlenmiş ilk tanığı"dır.[98] Nikephoros, *Yüreğin Korunması* adlı incelemesinde bu yöntemi ayrıntısıyla açıklar. "Sana söylediğim gibi otur, ruhunu toparla, onu –ruhunu diyorum– burun deliklerine sok; nefes yüreğe gitmek için bu yolu kullanır. İt onu, içine çektiğin havayla birlikte yüreğine inmeye zorla. Oraya vardı-

[95] Jean Meyendorff, *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, s. 45.
[96] Çev. aln. Meyendorff, s. 57.
[97] Krş. Kallistos Ware, *John Climacus: The Ladder of divine ascent*, Giriş, s. 48 vd.
[98] Jean Gouillard, *Petite Philocalie*, s. 185.

ğında, nasıl bir sevinç yükselecek göreceksin.... Uzun süren bir ayrılıktan sonra evine dönen adam nasıl karısına ve çocuklarına kavuşmanın sevincini bastıramazsa, ruh da nefsle birleşince sözle anlatılamaz bir sevinç ve zevkle kabından taşar.... Sonra şunu bil ki, ruhun oradayken, ne suskunlaşmalı ne de çalışmadan durmalısın. Ama 'Efendimiz İsa Mesih, Tanrı'nın oğlu, merhamet et bana' çığlığından başka bir işle uğraşma, başka bir şey düşünme. Ne olursa olsun buna hiç ara verme."[99]

Aynaroz Dağı'ndaki Hesykhia'cılık atılımında Sinalı Gregorios'un (1255-1346) etkisi daha da büyük oldu. O, vaftizin bahşettiği, ama sonra günahlar yüzünden gizlenen lütfun bilincine varabilmek için "Tanrı'yı hatırlama"nın merkezi rolü üzerinde durur ("Tanrın Rabbini her an hatırla, Tesniye, 8:18). Gregorios münzevi keşişliğin yalnızlığını cemaatçi manastır yaşamına tercih eder, çünkü liturjik duaları "Tanrı'yı hatırlama" eylemini başlatamayacak kadar dışsal bulmaktadır. Ama keşişin dikkatini hayal gücünün yarattığı görülerin tehlikelerine de çeker.[100]

Bizans teolojisi IX. yüzyıldan beri içinde bulunduğu "yineleme teolojisi" konumundan büyük ölçüde Hesykhia'cıların neden oldukları tartışmalar sayesinde kurtulmuştur. 1330'a doğru Calabria'lı bir Rum olan, Barlaam, Konstantinopolis'e geldi, İmparator'un güvenini kazandı ve kendini kiliselerin birleştirilmesi işine adadı.[101] Barlaam, bazı Hesykhia'cı keşişlerle karşılaştıktan sonra, onların yöntemlerini şiddetle eleştirip, keşişleri zındıklıkla, daha kesin bir ifadeyle Messalianlıkla suçladı.[102] Çünkü Hesykhia'cılar bizzat Tanrı'yı gördüklerini iddia ediyorlardı; ama bedenin gözleriyle doğrudan Tanrı'yı görmek olanaksızdı. Hesykhia'cıları savunanlar arasında özellikle Gregorios Palamas sivrilmektedir. 1296'da doğan Palamas rahip olduktan sonra yirmi yılını Aynaroz Dağı'ndaki bir manastırda geçirdi, daha sonra Selanik başpiskoposu olarak kutsandı. Palamas, *Hesykhia'cı Azizlerin Savunusu için Üçlemeler* adlı eserinde Barlaam'a cevap verirken, Ortodoks ilahiyatını da büyük ölçüde yeniledi. Onun yaptığı başlıca katkı, tanrısal özle Tanrı'nın kendini iletmek ve

---

[99] Fr. çev. J. Gouillard, *a.g.y.*, s. 204. Yoga uygulamaları ve zikirle benzerlikler konusunda bkz. Eliade, *Le Yoga*, s. 72 vd.

[100] Meyendorff bunun "Ortodoks mistik geleneğin temel özelliklerinden biri" olduğunu hatırlatır: "tüm bilinçli ve bilinçsiz biçimleriyle hayal gücü Tanrı ile birleşmenin en tehlikeli düşmanıdır" (*Saint Grégoire Palamas*, s. 71).

[101] 1339'da gizli bir görevle Avignon'daki Papa XII. Benedict'in yanına gönderildi; Barlaam'ın mektubu için bkz. D. J. Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West*, s. 90 vd.

[102] Messalianlara göre müminin nihai amacı esrime haline girip, İsa Mesih'in ışıktan bedeniyle birleşmekti.

vahyetmek amacıyla kullandığı "enerjiler" arasına soktuğu ayırımdı. "Tanrısal ve bilinemez öz kendisinden ayrı bir enerjiye sahip değilse, tamamen var olmayan bir hale gelecek ve yalnızca manevi bir mefhumdan ibaret kalacaktır."[103] Öz, enerjilerin "nedeni"dir; "onların her biri gerçekten ayrı bir tanrısal özelliği ifade eder, ama farklı gerçeklikler oluşturmazlar, çünkü hepsi tek bir yaşayan Tanrı'nın edimleridir."[104] (Enerjiler öğretisi 1341, 1347 ve 1351 tarihli Bizans konsillerinde onaylanmıştır).

Hesykhia'cıların gördüğü tanrısal ışık konusunda Palamas aşkın dönüşüm ışığını dayanak gösterir. Tabor Dağı'nda İsa'da hiçbir değişim olmamış, ama Havariler bir dönüşüm geçirmiştir: Onlar Tanrı'nın lütfu sayesinde İsa'yı olduğu gibi, saçtığı göz kamaştırıcı ışık içinde görme yetisine kavuşmuşlardır. Âdem de cennetten kovulmadan önce bu yetiye sahipti ve ahirette bu yetisi insana geri verilecektir.[105] Diğer yandan, Mısırlı keşişlerin geleneğini geliştiren Palamas, yaratılmamış Işığı görmenin azizin nesnel nurlanmasına eşlik ettiğini açıklar. "Tanrısal enerjiye katılan... da bir anlamda ışık olur; Işık'la birleşmiştir ve Işık sayesinde bu lütfa erişememiş olanlara gizli kalan her şeyi bilincini hiç yitirmeden görür."[106]

Nitekim Tanrı'nın İsa'da Bedenlenmesinin ardından, bedenlerimiz "içimizdeki Kutsal Ruh'un tapınağı" olmuştur (I. Korintliler, 6:19); Efkaristiya sakramenti sayesinde İsa Mesih bizim içimizdedir. "İsa Mesih'in şahsında Tanrı'nın ışığını taşıyoruz" (*Üçlemeler*, I, 2, § 2). Bedenimizin içindeki bu tanrısal mevcudiyet "bedeni dönüştürüp ruhanileştirir...., öyle ki insanın tamamı Ruh olur."[107] Ama bedenin bu "ruhanileşmesi" asla maddeden kopuş anlamına gelmez. Tam tersine mütefekkir "ona başından beri eşlik eden maddeden ayrılmadan veya ayrı tutulmadan" Tanrı'ya "o madde aracılığıyla yaratılışın tamamını" götürür.[108] Büyük teolog XIV. yüzyılda-

---

[103] Meyendorff'un çevirdiği metin, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, s. 297.

[104] Yayımlanmamış metin, özetleyen Meyendorff, *Introduction*, s. 295.

[105] O halde, Tanrı'yı yaratılmamış Işığı içinde algılamak kökenlerin ve sonun mükemmelliğine, Tarih başlamadan önceki cennete ve Tarih'e son verecek *eskhaton*'a bağlıdır. Ama Tanrı'nın Krallığı'na layık hale gelenler yaratılmamış Işığı, Tabor Dağı'ndaki Havariler gibi, şimdiden görebilirler. Krş. M. Eliade, "Expériences de la lumière mystique" (*Méphistophélès et l'Androgyne*), s. 74 vd.

[106] V. Lossky'nin çevirdiği vaaz, "La Thhéologie de la Lumière," s. 110.

[107] *Üçlemeler*, II, 2, 9; çev. J. Meyendorff.

[108] Palamas bu izleği en az üç kez yineler; krş. Meyendorff, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, s. 218.

ki "Paleologoslar Rönesansı"nda Bizans entelijensiyasını ve hatta kilisenin bazı üyelerini büyüleyen Platonculuğa karşı isyan eder.[109] Kitabı Mukaddes geleneğine geri dönen Palamas, maddeyi yok etmeden "özünü aşkın dönüşüme uğratan" sakramentlerin önemi üzerinde durur.

Hesykhia'cılığın ve Palamasçı teolojinin zaferi sakramentlere dayalı yaşamda bir yenilenmeye yol açtı ve bazı kilise kurumlarının yeniden canlanmasına ön ayak oldu. Hesykhia'cılık hızla Doğu Avrupa'ya, Rumen prensliklerine yayıldı ve Rusya'da Novgorod'a kadar girdi. Helenizm "rönesansı"nın ve Platon felsefesinin yüceltilmesinin arkası kesildi; başka bir deyişle Bizans ve Ortodoks ülkeler hümanizmayı yaşamadı. Bazı yazarlar Palamas'ın kazandığı çifte zafer –hem Barlaam'ın Ockhamlıcılığına hem de Yunan felsefesine karşı– sayesinde, Ortodoksluğun hiçbir Reform hareketine kapı açmadığı kanısındadırlar.

Palamas'tan sonraki en gözü pek teologlardan birinin bir laik olduğunu ekleyelim: Bizans idaresinde görevli yüksek memur Nicolas Cabasilas (1320/25-1371). Cabasilas yalnızca tüm Ortodoks halklarda kalıcılık kazanan bir geleneği parlak bir biçimde başlatmakla kalmadı, laik kişinin keşişten üstün olduğunu da kabul etti; keşişin seçtiği model meleksi bir yaşamdır, oysa laik tam bir insandır. Zaten Nicolas Cabasilas laikler için yazıyor, onların Hıristiyan deneyiminin derin boyutlarının, öncelikle de sakramentlerin sırrının bilincine varmasını sağlamayı amaçlıyordu.[110]

[109] Krş. D. J. Geanakoplos, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures*, s. 21 ve dipnot 45. "Bizans Kilisesi, Hesykhia'cı din âliminin düşüncesini onaylayarak Rönesans ruhuna kararlı bir biçimde sırtını döndü" (J. Meyendorff, *Introduction*, s. 326).

[110] Kitapları, *İsa Mesih'te Yaşam* ve *Tanrısal Liturjinin Açıklaması*, günümüzün Ortodoks cemaatlerinde hâlâ okunmaktadır.

## ELEŞTİREL KAYNAKÇA

§ **293.** Bogomilcilik hakkında bkz. Dimitri Obolensky, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manicheism*'in zengin kaynakçası (Cambridge, 1948), s. 290-304; Eliade, "Le Diable et le Bon Dieu"de saydığımız eserlerle tamamlanmalıdır (*De Zalmoxis à Gengis Khan*, 1970, s. 80-130), s. 94, dipnot 26; ayrıca karş. Arno Borst, *Les Cathares* (Fr. çev. Payot, 1974, s. 55 vd; özellikle kaynakça bilgileri açısından yararlıdır). Obolensky'nin monografisi dışında, en iyi toplu sunum Steven Runciman'ın *Le manichéisme médiéval*'idir (Payot, 1949; İngilizce metin 1947'de Cambridge'de çıkmıştır), s. 61-85.

En önemli kaynaklar şunlardır: Cosmas le Prêtre, *Le Traité contre les Bogomiles*, çeviren ve yorumlayan: H. C. Puech ve A. Vaillant (Paris, 1945) ve Euthyme Zigabène, *Panoplie dogmatique* (Migne, *Patrologia Graeca*, c. CXXX). Bu iki metnin çözümlemesi için bkz. Runciman, s. 69 vd.

Jordan Ivanov'un *Bogomilski Knigi i legendy* adlı kitabı (Sofya, 1925), Monette Ribeyrol tarafından çevrilmiştir: *Livres et légendes bogomiles* (Paris, 1976; s. 381-390, D. Angelov'un kayda geçirdiği yakın tarihli kaynakça).

Zındıklık akımlarının tarihi ve Balkan yarımadası ile Romanya'da Bogomilcilik kalıntıları hakkındaki en son katkılar arasında bkz. Robert Browning, *Byzantium and Bulgaria. A Comparative Study Across the Early Medieval Frontier* (Londra, Berkeley ve Los Angeles, 1975), s. 163 vd; Razvan Theodorescu, *Bizant, Balcani, Occident la inceputurile culturii medievale romanesti, secolele X-XIV* (Bükreş, 1974), s. 341 vd.

Apokrif metinler ve onların Bogomilci yorumları hakkında bkz. E. Turdeanu, "Apocryphes Bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles," *RHR*, 138, 1950, s. 22-52, 176-218. *Çarmıh Tahtası* apokrif metninin dolaşımının tarihi konusunda bkz. N. Cartojan, *Cartile populare in literatura romaneasca* (2. baskı, Bükreş, 1974), I, s. 155 vd; Esther Casier Quinn, *The Quest of Seth for the Oil of Life* (Chicago, 1962), s. 49 vd. *Interrogatio Iohannis* hakkında bkz. Edina Bozoky, *Le livre secret des Cathares. Interrogatio Iohannis, Apocryphe d'origine bogomile* (Paris, 1980).

§ **294.** Katharosçular hakkında bkz. Steven Runciman, *Le manichéisme médiéval*, s. 106-152 ve Arno Borst, *Les Cathares*, özellikle s. 79-196 (çok zengin bir kaynakça ile birlikte). Ayrıca krş. H. C. Puech, "Catharisme médiéval et bogomilisme" (*Oriente ed Occidente nel Medio Evo* içinde, Roma, 1957, s. 56-84; *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, 1979, s. 395-427'de yeniden basılmıştır).

Sayıları az olan Katharosçu metinler A. Dondaine (*Le "Liber de duaobus principiis" suivi d'un fragment de rituel cathare*, Roma, 1932), C. Thouzallier (*Un traité cathare inédit du début du XIIIe siècle*, Louvain, 1961; *Une somme anticathare*, Louvain, 1964) ve René Nelli tarafından (*Ecritures Cathares*, Paris, 1968) yayımlanıp çevrilmiştir. Ayrıca bkz. *Le Livre Secret des Cathares: Interrogatio Iohannis, Apocryphe d'origine Bogomile*, yayımlayan, çeviren ve notlayan: Edina Bozoky

(Paris, 1980).

Albi'lilere karşı girişilen Haçlı seferi hakkında bkz. P. Belperron, *La Croisade contre les Albigeois et l'union de Languedoc à la France* (Paris, 1943; 2. baskı, 1948).

Engizisyon hakkında bkz. J. Guiraud, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, I: *Cathares et vaudois*, II: *L'Inquisition au XIIIe siècle en France, en Espagne et en Italie* (Paris, 1935, 1938). En son kaynakça H. Grundmann tarafından, Jacques Le Goff (ed.), *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle* içinde kaydedilmiştir (Paris-Lahey, 1968), s. 425-431.

Tarihsel bağlam için bkz. Friedrich Heer, *The Medieval World* (Londra-New York, 1962), s. 197 vd.

**§ 295.** Yoksulluğa yüklenen dinsel değer hakkında bkz. Jeffrey B. Russel, *Religious Dissent in the Middle Age* (New York, 1971), s. 41 vd.

Aziz Francesco'nun en iyi yaşamöyküsü Omer Englebert tarafından yazılmıştır: *Vie de Saint François* (Paris, 1947; zengin kaynakça, s. 396-426). Konunun özü Ivan Gobry, *Saint François et l'esprit franciscain* içinde anlatılmıştır (Paris, 1957; s. 119-152'de Aziz Francesco'nun yazılarından bir seçki de yer almaktadır). Ayrıca bkz. *Brother Francis: An Anthology of Writings by and About St Francis of Assisi*, Lawrence Cunningham (ed.) (New York, 1972) ve özellikle *François d'Assise: Ecrits* (Latince metin ve çeviri, "Sources chrétiennes," 285, Paris, 1981).

Fratres Minores tarikatı hakkında bkz. John Moorman, *A History of the Franciscan Order* (Oxford, 1968); Cagetan Esser, O.F.M., *Origins of the Franciscan Order* (Chicago, 1970); Malcolm D. Lambert, *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210-1323* (Londra, 1961); *S. Francesco nella ricerca storica degli ultimi ottanta anni* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualita medioevale, 9, Todi, 1971).

**§ 296.** Aziz Bonaventura'nın eserlerinin tek toplu basımı, Quaracchi Fransisken Pederleri tarafından 9 cilt halinde yayımlanmış olanıdır. Fransızca çeviriler, J. G. Bougerol, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne* (Paris, 1963), s. 180-182'de belirtilmi°tir.

Aziz Bonaventura'nın düşüncesini ele alan en son monografiler arasında şunları sayalım: Etienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure* (2. baskı, 1943); J. G. Bougerol, *Introduction à l'étude de Saint Bonaventure* (1961); John Quinn, *The Historical Constitution of Saint Bonaventure's Philosophy* (Toronto, 1973); Ewert H. Cousins, *Bonaventure and the Coincidence of Opposites* (Chicago, 1978).

Merdiven simgeselliği ve göğe mistik yükseliş hakkında bkz. Dom Anselme Stolz, *Théologie de la mystique* (2. baskı, Chèvetogne, 1947), s. 117-145; Alexander Altmann, *Studies in Religious Philosophy and Mysticism* (Ithaca, 1949), s. 41-72; krş. *Le Chamanisme* (2. baskı), s. 378-381'deki kaynakçalar.

**§ 297.** Albertus Magnus'un, Aquino'lu Aziz Tommaso'nun ve diğer skolastiklerin eserlerinin yayınları Etienne Gilson, *Ortaçağ Felsefesi*'de (İstanbul, 2004) kaydedilmiştir. Aynı eserde tartışılan yazarlar hakkında kapsamlı bir eleştirel kaynakça da bulunmaktadır. Ayrıca bkz. E. Gil-

son, *Le thomisme* (2. baskı, Paris, 1952); F. Copleston, *Aquinas* (Harmondsworth, 1955; s. 265, Aziz Tommaso'nun eserlerinin İngilizce çevirilerinin listesi); M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montreal, 1950); aynı yazar, *La théologie comme science au XIII^e siècle* (Paris, 1957); aynı yazar, *Toward Understanding Saint Thomas* (Chicago, 1964).

Skolastik hakkında farklı bir yorum için bkz. Steven Ozment, *The Age of Reform, 1250-1550: An Intellectual and Religious History of Late Medieval and Reformation Europe* (New Haven, 1980; Aquino'lu Tommaso hakkında, s. 9 vd, 60 vd; Ockham'lı hakkında, s. 35 vd vb). Ozment ayrıca en son eleştirel külliyatı da sunmaktadır.

Duns Scotus hakkında bkz. Effren Bettoni, *Duns Scotus: The Basic Principles of His Philosophy* (Washington, 1961).

Ockham'lı hakkında bkz. Gordon Leff, *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse* (Manchester, 1975); aynı yazar, *The Dissolution of Medieval Outlook: An Essay on Intellectual and Spiritual Change in the Fourteen Century* (New York, 1976).

Skolastik hakkında, ayrıca bkz. F. Van Steenberghen, *Aristotle in the West: The Origins of Latin Aristotelianism* (Louvain, 1955); aynı yazar, *The Philosophical Movement in the Thirteenth Century* (Edinburg, 1955); Gordon Leff, *Mediaeval Thought: St Augustine to Ockham* (Baltimore, 1962).

Sentezci bir bakış için, H. A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology* (Cambridge, Mass., 1963).

**§ 298.** Üstat Eckhart'ın eserlerinin eleştirel yayımı sürmektedir: *Die deutschen Werke* (c. I-V, Stuttgart, 1938 vd) ve *Die lateinische Werke* (c. I-V, 1938 vd). *Deutsche Forschungsgemeinschaft*'ın bu girişiminden önce yapılmış çeşitli yayımların kısa tarihçesi için bkz. "A Note on Eckhart's Works" (Edmund Colledge ve B. McGinn, *Meister Eckhart: The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense* içinde, New York, 1981), s. 62 vd. Eleştirel yayımdan önce çeşitli Avrupa dillerine yapılmış çeviriler ihtiyatla ele alınmalıdır; örneğin C. de B. Evans, *Meister Eckhart* (I-II, Londra, 1924, 1931) için bu geçerlidir. İngilizce çeviriler içinde en yararlıları şunlardır: Armand Maurer, *Master Eckhart: Parisian Questions and Prologues* (Toronto, 1974); Reiner Schurmann, *Meister Eckhart; Mystic and Philosopher* (Bloomington, 1978; sekiz Almanca vaazın çevirisini ve Eckhart'ın düşüncesi hakkında önemli bir incelemeyi içermektedir); ve özellikle Edmund Colledge ile Bernard McGinn'in çevirileri. En iyi Almanca çeviri, Josef Quint, *Deutsche Predigten und Traktate*'dir (Münih, 1955; *Mittelhochdeutsch* özgün metinlerin tıpkıbasımını da içermektedir). Almanca eserin iki Fransızca çevirisi mevcuttur: Paul Petit, *Œuvres de Maître Eckhart. Sermons-Traités* (Paris, 1942) ve J. Molitor ve F. Aubier, *Traités et Sermons* (Paris, 1942). Ayrıca bkz. Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane* içindeki çeviriler (Paris, 1956), s. 77-119.

Zengin eleştirel kaynakça içinde şu eserleri sayalım: Vladimir Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Paris, 1960; önemli bir eser); C. F. Kelley, *Meister Eckhart on Divine Knowledge* (New Haven ve Londra, 1977); Bernard Welte, *Meister Eckhart. Gedanken zu seinen Gedanken* (Freiburg, 1979; yeni bir yorum); M. de Gandillac, "La 'dialectique'

de Maitre Eckhart" (*La mystique rhénane* içinde, 1961 Strasbourg Kollokyumu, Paris, 1961), s. 59-94. Ayrıca bkz. Colledge ve McGinn, *a.g.y.*, s. 349-353'teki kaynakça.

Ortaçağ mistisizmi hakkındaki en iyi toplu eser, J. Leclercq, F. Vandenbroucke ve L. Bouyer'nin *La spiritualité du Moyen Age*'ıdır (Paris, 1961). Ayrıca bkz. *L'Attesa dell'eta nuova nella spiritualita della fine del Medio Evo* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualita medioevale, 3, Todi, 1963).

**§ 299.** Ortaçağda zındık (veya zındıklıkla suçlanan) dinsel hareketler hakkında bkz. M. D. Lambert, *Medieval Heresy. Popular Movements from Bogomils to Hus* (Londra, 1977); Jacques Le Goff (ed.), *Hérésies et Sociétés dans l'Europe pré-industrielle, XI$^{e}$-XVII$^{e}$ siècles* (Royaumont Kollokyumu, Paris, 1968); *Movimenti religiosi populari ed eresie del medioevo* (*X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Relazioni*, III, Roma, 1955); Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, I-II (Manchester-New York, 1967).

XI. yüzyıldaki bazı köktenci çileci tavırlar, özellikle de Pierre Damien ve Canterbury'li Anselmus hakkında geniş bir belge külliyatına dayalı bir çözümleme için bkz. Robert Bultot, *La doctrine du mépris du monde. Le XI$^{e}$ siècle*, I-II (Louvain-Paris, 1963-1964).

Beguine'ler ve Beghar'lar hakkında bkz. E. W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture* (New Brunswick, 1954; zengin belge külliyatı); Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, I, s. 195 vd; Ozment, *The Age of Reform*, s. 91 vd.

Magdeburg'lu Mechtilde hakkında bkz. Lucy Menzies, *The Revelations of Mechtilde of Magdebourg* (Londra, 1953). Flaman Beguine Hadewich hakkında bkz. *The Complete Works* (Mother Columbia Hart'ın çevirisi ve sunuşuyla, New York, 1980).

Özgür Ruh hareketi hakkında bkz. G. Leff, *a.g.y.*, I, s. 310-407; Robert E. Lerner, *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages* (Berkeley, 1972); H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter* (2. baskı, Darmstadt, 1961), s. 355-436.

Marguerite Poret'nin *Le Mirour des simples âmes*'ı ve Sahte-Eckhart külliyatı hakkında bkz. Lerner, *a.g.y.*, 200 vd'da çözümlenmiş metinler.

**§ 300.** XIV. yüzyıldaki kilise krizi hakkında bkz. Steven Ozment, *The Age of Reform: 1250-1550*, s. 135-181 ve Francis Oakley, *The Western Church in the Late Middle Ages* (Ithaca ve Londra, 1979), s. 25-80, 131-174'teki en yakın tarihli çözümlemeler ve eleştirel kaynakçalar.

Kendilerini kırbaçlayanlar hakkında bkz. Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages*, II, s. 485-493 (zengin belgeler).

Ortaçağda ölüm saplantısı hakkında bkz. T. S. R. Boase, *Death in the Middle Ages* (New York, 1972; mükemmel ikonografi); E. Dubruck, *The Theme of Death in French Poetry of the Middle Ages and the Renaissance* (Lahey, 1964); F. Oakley, *a.g.y.*, s. 116 vd. Krş. *Il dolore e la morte nella spiritualita dei secoli XII-XIII* (Convegni del Centro di Studi della spiritualita medioevale, 5, Todi, 1967).

Ölüm dansları hakkında bkz. J. M. Clark, *The Dance of Death in the Middle Ages and the Renaissance* (1950); Jurgis Baltrusaitis, *Le Moyen Age fantastique* (Paris, 1955), s. 235 vd (zengin

kaynakça, s. 258 vd, özellikle dipnot 15); Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium* (gözden geçirilmiş baskı, Londra, 1970), s. 130 vd.

Araf öğretisinin tarihi hakkında bkz. Jacques Le Goff, *La naissance du Purgatoire* (Paris, 1982), özellikle s. 177 vd, 236 vd, 357 vd, 383 vd.

Tauler ve Suso'nun Fransızca çevirileri Jeanne Ancelet-Hustache, *Maître Eckhart et la mystique rhénane*, s. 190-191'de kaydedilmiştir.

Ruysbroeck'in en önemli eserlerinin çevirileri için bkz. Eric Colledge, *The Spiritual Espousals* (Londra, 1952) ve C. A. Wynschenk ve Evelyn Underhill, *John of Ruysbroeck: The Adornement of the Spiritual Marriage; The Sparkling Stone; The Book of Supreme Truth* (Londra, 1951) adlı eserleri kullandık; ayrıca bkz. Kay C. Petry (ed.), *Late Medieval Mysticism* (Philadelphia, 1957), s. 285 vd.

Gerson büyük olasılıkla Flamanca kaleme alınmış yazılarının oldukça hatalı bir Latince çevirisine dayanarak Ruysbroeck'e saldırmıştır. Bkz. André Combes, *Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, 3 c. (Paris, 1945-1959).

G. Groote ve *devotio moderna* hakkında bkz. çok zengin bir belge külliyatına dayanan R. R. Post, *The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism* (Leyden, 1968).

**§ 301.** Nicolaus Cusanus'un eserlerinin eleştirel yayımı Heidelberg Edebiyat Akademisi tarafından yapılmaktadır (*Nicolai de Cusa Opera Omnia*, Leipzig, 1932, vd).

Fransızca çeviriler arasında şunları sayalım: *Œuvres choisies* (Paris, 1942), çev.: M. de Gandillac; *De la Docte Ignorance* (Paris, 1930), çev.: L. Moulinier; *Traité de la vision de Dieu* (Louvain, 1925), çev. E. Vansteenberghe. Genel bir sunum için bkz. E. Vansteenberghe, *Le cardinal de Cues* (Paris, 1920); P. Rotta, *Il Cardinale Nicola de Cusa* (Milano, 1928).

En iyi monografi hâlâ M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*'tır (Paris, 1941). Ayrıca bkz. Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in the Renaissance Philosophy* (New York, 1963; Almanca özgün metin 1927'de, *Studien der Bibliothek Marburg*, X, Leipzig-Berlin'de yayımlanmıştır), bölüm I ve II (s. 7-72); Oaul E. Sigmund, *Nicholas of Cusa and Mediaeval Political Thought* (Cambridge, Mass., 1963); E. Hoffmann, *Das Universum des Nicolaus von Cues* (Heidelberg, 1930); aynı yazar, *Die Vorgeschichte der cusanischen Coincidentia oppositorum* (*De Beryllo* adlı eserin çevirisine giriş, Leipzig, 1938); G. Saitta, *Nicola da Cusa e l'umanesimo italiano* (Bologna, 1957), Jaroslav Pelikan, "Negative Theology and Positive Religion: A Study of Nicholas Cusanus *De pace fidei*" (*Prudentia* içinde. 1981 Ek Sayısı: *The Via Negativa*, s. 61-77).

Jan Hus'un teolojisi hakkında bkz. M. Spinka, *John Hus at the Council of Constance* (New York, 1966).

*Sacerdotium* ve *regnum* arasındaki çatışmanın tarihi ile krallık kökenli ve yapılı siyasal teolojisinin aşamaları hakkında bkz. Ernst H. Kantorowitz, *The King's Two Bodies: A Study of Mediaeval Political Theology* (Princeton, 1957), s. 193 vd.

**§ 302.** Konuya hızlı bir giriş için bkz. Olivier Clément, *L'essor du christianisme oriental* (Paris, 1964); aynı yazar, *Byzance et le christianisme* (Paris, 1964). Ayrıca krş. S. Runciman, *The Eastern*

*Schism* (Oxford, 1955); P. Sherrard, *The Greek East and the Latin West* (New York, 1959) ve özellikle D. Obolensky, *The Byzantine Commonwealth, Eastern Europe, 500-1453* (New York, 1971) ve A. Toynbee, *Constantine Porphyrogenitus and His World* (Londra, 1973).

Açık ve konuya iyi nufuz eden bir inceleme için bkz. Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom, 600-1700* (Chicago, 1974), s. 146-198 (s. 308-310, eleştirel kaynakça). Ayrıca bkz. Francis Dvornik, *The Photian Schism: History and Legend* (Cambridge, 1948); aynı yazar, *Byzantium and the Roman Primacy* (New York, 1966); aynı yazar, *Byzantine Mission Among the Slavs: SS. Constantine-Cyril and Methodius* (New Brunswig, 1970).

İki Kilise –ve iki kültür– arasındaki ilişkiler Deno John Geanakoplos, *Byzantine East and Latin West* (New York, 1966); aynı yazar, *Interaction of the "Sibling" Byzantine and Western Cultures in the Middle Ages and Italian Renaissance* (New Haven ve Londra, 1976; özellikle s. 3-94) adlı eserlerde hayranlık verici bir biçimde çözümlenmiştir.

**§ 303.** Öncelikle Doğu teolojisi üzerine en son bazı çalışmaları sayalım: V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (2. baskı, Paris, 1960); aynı yazar, *A l'image et à la ressemblance de Dieu* (Paris, 1967); M. Lot-Borodine, *La déification de l'homme* (Paris, 1970); J. Meyendorff, *Le Christ dans la théologie byzantine* (Paris, 1969); L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Eglise orthodoxe* (Paris, 1960).

Simeon hakkında bkz. *Siméon, le nouveau théologien, chapitres théologiques, gnostiques et pratiques*, çev. J. Darrouzès (Sources Chrétiennes, c. 51, Paris, 1951). Ayrıca karş. Hermegild Maria Biedermann, *Das Menschenbild bei Symeon dem Jüngerem dem Theologen* (Würzburg, 1949).

"Kalpten dua" hakkında, krş. Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la Prière du Cœur* (Paris, 1953; yeni baskı, 1968).

Ioannes Klimakos hakkında bkz. *John Climacus, The Ladder of Divine Ascent* (çev. Colm Luibheid ve Norman Russell, New York, 1982; Kallistos Ware'in uzun ve bilgece kaleme alınmış önsözüyle birlikte).

Hesykhia'cılık hakkında bkz. Irénée Hausherr, *La Méthode d'oraison hésychaste* (Roma, 1927, Orientalia Christiana, IX, 2); aynı yazar, "L'Hésychasme, étude de spiritualité" (*Orientalia Christiana Periodica*, c. 22, 1956, s. 5-40, 247-285).

Gregorios Palamas'ın yeniden keşfedilmesinde Jean Meyendorff'un katkısı büyüktür. Özellikle *Triades pour la défense des saints hésychastes* adlı çeviri ve yayımıyla (Louvain, 1959) *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas* (Paris, 1959; Palamas'ın yayımlanmış ve yayımlanmamış tüm eserlerinin eksiksiz sunumunu da içerir, s. 331-400); *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Paris, 1959) adlı eserlerini belirtelim. Ayrıca bkz. Leonidas C. Coutos, *The Concept of Theosis in Saint Gregory Palamas. With Critical Text of the "Contra Akindynum,"* I-II (Los Angeles, 1963); Jaroslav Pelikan, *The Spirit of Eastern Christendom* (Chicago, 1974), s. 261 vd; Vladimir Lossky, "La Théologie de la Lumière chez Grégoire Palamas de Thessalonique" (*Dieu Vivant*, I, 1945, s. 93-118).

Mistik ışık deneyiminin karşılaştırmalı bir sunumu için bkz. M. Eliade, *Méphistophélès et*

*l'Androgyne* (Paris, 1962; yeni baskı, 1981), s. 17-94.

Nicolas Cabasilas hakkında açık ve kısa bir tanıtım için bkz. Olivier Clément, *Byzance et le christianisme oriental* (Paris, 1964), s. 50-73.



XXXVIII. BÖLÜM

# REFORMLARDAN ÖNCE VE SONRA DİN, BÜYÜ VE HERMESÇİ GELENEKLER



**304. Hıristiyanlık Öncesi Dinsel Geleneklerin Varlığını Sürdürmesi—** Birçok kez belirttiğimiz gibi, Avrupa halklarının Hıristiyanlaştırılması farklı etnik gelenekleri silmeyi başaramadı. Hıristiyanlığın kabulü, "halk" kültürlerine, tarım veya hayvancılık kültürlerine özgü yaratıcılığı parlak bir biçimde yansıtan dinsel sembiyozlara ve bağdaştırmacılıklara yol açtı. Daha önce birkaç "kozmik Hıristiyanlık" örneğini hatırlatmıştık (krş. § 237). Başka yerlerde,[1] taşlarla, sularla ve bitki örtüsüyle ilişkili bazı tapımların, mitlerin ve simgelerin –neolitik çağdan XIX. yüzyıla dek– sürekliliğini göstermiştik. Din değiştirme yüzeysel olarak kalsa bile, birçok etnik dinsel geleneğin ve yerel mitolojilerin bunun sonucunda resmen onandığını, yani Hıristiyan imanı ve mitolojisiyle aynı "kutsal tarih"in, aynı dilin içine katılıp bütünleştirildiğini ekleyelim. Örneğin fırtına tanrılarının anısı Aziz İlyas'ın efsanelerinde yaşamıştır; ejderha avcısı çok sayıda kahraman Aziz Georgios (Aya Yorgi) ile özdeşleştirilmiştir; tanrıçalara ilişkin bazı mitler ve tapımlar Bakire Meryem dinsel folkloruna katılmıştır. Sonuç olarak putperest mirasın sayısız biçim ve çeşitlemesi, dışsal olarak Hıristiyanlaşmış aynı mitsel-ritüel bütün içine eklemlenmiştir.

Tüm "hayatta kalmış putperest gelenek" kategorilerini saymak boşuna bir çaba olur. Birkaç düşündürücü özel örneği hatırlatmak yeterli olacaktır; örneğin Oniki Gün boyunca (Noel ile Epifani yortusu arasında) Yunan köylerine musallat olan ve klasik antikçağın mitsel-ritüel Kentaur'lar senaryosunun bir uzantısını teşkil eden canavarlar: *Kallikantzari*;[2] veya Trakya'nın *anastenaria* törenine katılan arkaik ateş üstünde yürüme ritüeli;[3] son olarak da yine Trakya'dan bir örnek olan MÖ I.

---

[1] Özellikle *Dinler Tarihine Giriş*, böl VI, VIII ve IX.

[2] Bkz. J.-C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, s. 190-255. İsimleri de *Kentauroi*'den türetilmiştir, *a.g.y.*, s. 233 vd. Ayrıca bkz. G. Dumézil. *Le problème des Centaures*, s. 165 vd.

[3] Krş. C. A. Romaios, *Cultes populaires de la Thrace*, s. 17-123.

binyılda Atina'da kutlanan "tarlalardaki Dionysos şenlikleri"ni ve *Anthesteria*'ları hatırlatan Karnaval şenlikleri (krş. § 123).[4] Diğer yandan Homerik şiirlerde bulunulanan belli sayıda izlek ve anlatısal motifin Balkan ve Rumen folklorunda hâlâ geçerli olduğunu da ekleyelim.[5] Üstelik Leopold Schmidt, Orta ve Doğu Avrupa'nın tarımsal törenlerini çözümlerken, bunların Yunanistan'da Homeros'tan önce ortadan kaybolmuş bir mitsel-ritüel senaryoyla bağıntılı olduğunu gösterebilmiştir.[6]

Konumuz açısından hem geleneksel mirasın direncini hem de Hıristiyanlaşma sürecini yansıtan birkaç putperest-Hıristiyan bağdaştırmacılık örneğini sunmakta yarar var. İlk olarak karmaşık Oniki Gün ritüelini ele almayı seçtik, çünkü bu ritüelin kökleri tarihöncesine uzanmaktadır. Burada söz konusu ritüeli bütünü içinde (törenler, oyunlar, şarkılar, danslar, hayvan masklarıyla düzenlenen ayin alayları) tanıtmak söz konusu olmadığına göre, ritüel Noel ilahileri üzerinde duracağız. Bu ilahilere Polonya'ya varıncaya dek tüm Doğu Avrupa'da rastlanmaktadır. Rumence ve Slavca'daki *colinde* ismi, *calendae Januarii*'den türemiştir. Kilise yetkilileri yüzyıllar boyunca bu şarkıları söküp atmaya çalışmış, ama başarısız olmuştur (692'de Konstantinopolis Konsili, bu yasağı çok sert ifadelerle yineler). Sonuçta halk Hıristiyanlığının mitolojik kişiliklerini ve izleklerini ödünç alan bazı *colinde*'ler bu anlamda "Hıristiyanlaştırılmıştır."[7]

Ritüel genellikle Noel arifesinden (24 Aralık) Noel'den sonraki günün sabahına dek sürer. Altı ila otuz gençten oluşan topluluk (*colindători*) geleneksel âdetleri bilen bir şef seçer ve 40 veya 18 gün boyunca haftada dört, beş kez gerekli eğitimi almak üzere bir evde toplanırlar. 24 Aralık akşamı sırtlarına yeni giysiler geçirmiş, çiçekler ve çanlarla süslenmiş *colindători*, önce ev sahiplerinin evinde şarkılar söyler, sonra köyün tüm evlerini ziyaret ederler. Gürültü kötü ruhları uzaklaştırsın ve evin sahiplerine geldiklerini haber versin diye sokaklarda bağrışır, borazan ve davul çalarlar. İlk *colinda*'yı pencerenin altında soyler ve izin aldıktan sonra eve girip repertuarlarına devam ederler, genç kızlarla dans edip geleneksel kutsamaları söylerler. *Colindători* sağlık ve servet getirir; bu özellikler elma ve bezelye dolu bir kaba ko-

---

[4] *A.g.y.*, s. 125-200.

[5] Krş. C. Poghirc, "Homère et la ballade populaire roumaine;" M. Eliade, "History of Religions and 'Popular' Cultures," s. 7.

[6] Bkz. L. Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos*.

[7] Biz özellikle Rumen folkloru belgelerine dayanıyoruz, ama Doğu Avrupa'nın her yerinde aynı senaryoya rastlanmaktadır. Bkz. M. Eliade, "History of Religions and 'Popular' Cultures," s. 11 vd.

nan küçük, yeşil bir köknar dalıyla simgelenir. Yoksul aileler dışındakiler onlara armağanlar verir: çelenkler, pastalar, meyveler, et, içecek vb. Topluluk köyü dolaştıktan sonra tüm gençlerin katıldığı bir şenlik düzenler.

*Colinde* ritüeli oldukça zengin ve karmaşıktır. Kutsamalar (*oratio*) ve törensel ziyafet en arkaik unsurları oluşturur: Bunlar Yeni Yıl şenlikleriyle bağlantılıdır.[8] Diğer *colindători*'nin de peşinden gittiği şef, ev sahibinin soyluluğunu, cömertliğini ve zenginliğini övdüğü kısa söylevler (*urare*) verir. Kimi zaman *colindători* bir azizler topluluğunu temsil eder (Aziz Yuhanna, Aziz Petrus, Aziz George, Aziz Nicolaus). Bulgarlarda bazı *colinde*'lerin izleği, yanında çocuk İsa veya bir azizler topluluğu olduğu halde Tanrı'nın yaptığı ziyarettir. Başka yerlerde *colindători* Tanrı tarafından şans ve sağlık getirmeleri için yollanmış "konuklar"dır (*oaspeti buni*).[9] Bir Ukrayna çeşitlemesinde bizzat Tanrı gelip evin sahibini uyandırır ve ona *colindători*'nin yaklaştığını haber verir. Transilvanya Rumenlerinde Tanrı, yıldızlarla süslenmiş ve üzerine *colindători*'nin de çizili olduğu göz kamaştırıcı bir giysiyle, balmumundan bir merdiveni kullanarak Gök'ten aşağı iner.[10]

Belli sayıda *colinde* Güneydoğu Avrupa halklarına özgü "kozmik Hıristiyanlığı" yansıtır. Burada dünyanın yaratılışına –Tevrat geleneğiyle ilgisi olmayan– göndermelere rastlanır. Tanrı veya İsa dünyayı üç günde yaratmıştır; ama yeryüzünün gökyüzü ile kaplanamayacak kadar geniş olduğunu gören İsa üç halka atar, bunlar da meleklere dönüşür ve dağları üretirler.[11] Başka *colinde*'lere göre, Tanrı Yeryüzü'nü şekillendirdikten sonra onu ayakta tutmak için dört gümüş ayağın üzerine yerleştirir.[12] Çok sayıda şarkı Tanrı'yı Aziz Petrus'un yönetiminde büyük bir koyun sürüsü olan ve kaval çalan bir çoban olarak gösterir.

Ama bizi bambaşka bir imgelem evrenine sürükleyen *colinde*'ler hem daha çok hem de daha arkaiktir. Olay mekânı, zenit (başucu) ile derin vadiler veya dağlarla Karadeniz arasında kalan tüm dünyadır. Çok uzakta, denizin ortasında dev bir ağacı olan bir ada bulunur ve bu ağacın çevresinde bir genç kız topluluğu dans eder.[13] Bu arkaik *colinde*'lerin kişilikleri masalsı bir biçimde sunulur: Çok güzel ve yenilgi

---

8 Krş. *Le mythe de l'éternel retour*, s. 67 vd.

9 Ukraynalılarda "Tanrı'nın küçük hizmetkârları" diye adlandırılırlar.

10 Krş. Monica Bratulescu, "Colinda românească," s. 62 vd.

11 Bu folklorik motif hakkında bkz. M. Eliade, *De Zalmoxis à Gengis-Khan*, s. 89 vd.

12 Al. Rosetti, *Colindele religioase la Români*, s. 68 vd; Monica Bratulescu, *a.g.y.*, s. 48.

13 Bazı değişkelerde Kozmik Ağaç denizin ortasında veya karşı kıyıdadır.

bilmeyen kişilerdir bunlar; giysilerinin üzerinde Güneş ve Ay'ı taşırlar (Hıristiyan *colinde*'lerindeki Tanrı gibi). Genç bir avcı ata binip göğün yükseklerine, güneşin yanıbaşına çıkar. İçinde bulunulan evin reisi ve ailesi mitolojileştirilir: Krallara benzetilen ev sahibinin ve yakınlarının izdüşümü cennetsi bir manzaraya yansıtılır. En güzel *colinde*'lerin kahramanları avcılar ve çobanlardır, bu da söz konusu *colinde*'lerin arkaikliğini doğrular. Genç kahraman, imparatorun isteği üzerine bir aslanla savaşır, onu alt edip zincirler. Elli atlı (Kara)denizi geçmeye çalışır, ama yalnızca biri adaya ulaşmayı başarır ve orada genç kızların en güzeliyle evlenir. Başka kahramanlar sihirli güçleri olan yırtıcı hayvanların peşine düşüp onları yenerler.

Birçok *colinde* senaryosu bazı erginleme ritüellerini hatırlatır. Genç kızların erginleme ritüellerinden izlere de rastlanmıştır.[14] Kızların ve genç kadınların söyledikleri *colinde*'lerde, gerekse diğer sözlü eserlerde ıssız yerlerde kaybolmuş veya yalnız kalmış bir bakirenin çektiği üzüntüler, cinsel dönüşümünün onda yarattığı acılar ve hemen yakınındaki ölümün tehditleri anlatılır. Ama erkek erginlemelerinden farklı olarak, hiçbir belirli ritüel korunup günümüze ulaşmamıştır. Kadın erginleme sınavları yalnızca *colinde*'lerin ve diğer tören şarkılarının imgelem evreninde yaşar. Yine de bu sözlü eserler dolaylı yoldan arkaik kadın ruhsallığının öğrenilmesine katkıda bulunur.

**305. Arındırıcı Bir Dansın Simgeleri ve Ritüelleri—** *Colindători*'nin erginleme eğitimi[15] *călușari* adı verilen ve kapalı bir grup olan arındırma dansçıları topluluğu içinde erginlenmeyle tamamlanır.[16] Bu kez gençler Noel senaryosuyla ilişkili gelenekleri ve şarkıları değil, bir dizi özgül dans ve özel bir mitolojiyi öğrenirler. Dansın adı olan *căluș*, Rumence *cal*'dan ("at"; Latince *caballus*) türemiştir. Topluluk, daha yaşlı bir şef tarafından seçilip eğitilen yedi, dokuz veya onbir gençten oluşur. Gürzler ve kılıçlarla silahlanmışlardır, ayrıca ellerinde tahtadan bir at başı ve bir "sancak," yani bir sopanın ucuna takılmış şifalı bitkiler vardır. Göreceğimiz gibi, "Dilsiz" veya "Maskeli" adı verilen bir *călușari* topluluğun geri kalanından farklı bir rol oynar.

---

[14] Genç kızlar tören topluluğunun (*ceata*) da yaşlı bir kadının yönetiminde düzenli aralıklarla toplandığını ve cinselliğe, evliliğe, cenaze ritüellerine, şifalı bitkilerin sırlarına vb. ilişkin geleneksel bir eğitim aldığını ekleyelim; Monica Bratulescu, "Ceata feminina," birçok yerde.

[15] Krş. "History of Religions and 'Popular' Cultures," s. 17.

[16] Bkz. M. Eliade, "Notes on the *călușari*," birçok yerde; Gail Kligman, *Căluș*.

Eğitim ormanlarda veya ıssız yerlerde iki ya da üç hafta sürer. Bir kez şef tarafından kabul edildikten sonra, *călușari* Pentekost yortusu arifesinde gizli bir yerde toplanırlar; ellerini "sancağa" koyup topluluğun kurallarına ve âdetlerine uyacaklarına, birbirlerine kardeş olarak muamele edeceklerine, önlerindeki dokuz (veya oniki veya ondört) gün boyunca cinsel perhiz yapacaklarına, görecekleri veya duyacakları hiçbir şeyi dışarı sızdırmayacaklarına ve şeflerine itaat edeceklerine ant içerler. Ant içtikten sonra *călușari* Periler Kraliçesi Herodias'tan (= *Irodiada*) kendilerini korumasını ister, gürzlerini havaya kaldırıp tokuştururlar. Perilerin (*zîne*) onları hasta edebileceği korkusuyla suskun kalırlar. *Călușari*, ant içtikten sonra topluluk bir ritüelle dağılıncaya kadar hep bir arada kalırlar.

Birçok unsur bir erkek cemiyetindeki (*Männerbund*) erginlemeyi hatırlatmaktadır: ormana çekilme, gizlilik yemini, "sancağın" rolü, gürz ve kılıç, at kafasının simgeselliği.[17] *Călușari*'nin kendilerine özgü başlıca marifeti, akrobat-koreograf hünerleri, özellikle de havada yürüyormuş izlenimini uyandırabilmeleridir. Anlaşıldığı kadarıyla sıçramalar, parendeler, taklalar ve zıplamalar atın dörtnala gidişini ve aynı zamanda perilerin (*zîne*) uçmasını ve dansını çağrıştırmaktadır. Bunun yanı sıra perilerin hasta ettiği varsayılanlar, "*călușari* gibi sanki ayakları yerden kesilmişçesine" sıçramaya ve haykırmaya koyulurlar. *Călușari* ile *zîne* arasındaki ilişkiler tuhaf bir çelişik anlamlılık taşır: Dansçılar bir yandan Herodias'a yakarıp ondan koruma isterler, diğer yandan da onun maiyetini oluşturan perilerin kurbanı olma tehlikesiyle karşı karşıya kalırlar. *Zîne*'nin uçuşunu taklit ederken aynı zamanda tam bir "kahramanlık" ve erkeklik simgesi olan atla dayanışmalarını da yüceltirler. Bu çelişik anlamlı ilişkiler onların etkinliklerinde ve varoluş biçimlerinde de kendini gösterir. Yaklaşık onbeş gün boyunca, iki veya üç gezgin kemancı eşliğindeki *călușari* dans ederek, oynayarak ve perilerin kurbanlarını iyileştirmeye çalışarak civar köy ve mezraları dolaşırlar. Bu dönem, yani Paskalya'dan sonraki üçüncü haftadan Pentekost pazarına kadar uzanan süre boyunca *zîne*'nin özellikle geceleri uçtuğuna, şarkı söyleyip dans ettiğine inanılır. Çanları, davulları ve diğer müzik aletleri duyulabilir, çünkü perilerin yanında çok sayıda gezgin kemancı, gaydacı, hatta bir de

---

[17] Prens Dimitri Kantemir, bazıları XIX. yüzyılda doğrulanamamış, bazı anlamlı bilgiler eklemiştir. *Descriptio Moldaviae*'nin yazarına göre, *călușari* kadın sesiyle konuşur ve tanınmamak için yüzlerine ketenden bir peçe örterler; 100'den fazla farklı dans bilirler; bunların bazıları öyle olağanüstüdür ki dansçıların ayakları sanki yerden kesilir, "havada uçarlar;" *călușari* periler (*zîne*) tarafından rahatsız edilmemek için sadece kiliselerde uyurlar. Bkz. *Descriptio Moldaviae* (notlanmış basım, Bukreş, 1973), s. 314.

bayraktar bulunur. Perilere karşı en iyi korunma aracı sarımsak ve miskotudur; *căluşari* bu büyülü-şifalı bitkileri bir kesenin içine koyup bayrak sopalarının ucuna asar ve mümkün olduğu kadar çok sarımsak çiğnerler.

Tedavi, bazı ritüel davranışlarla tamamlanan bir dizi danstan oluşur.[18] Hasta bazı bölgelerde köyün dışına, bir ormanın kenarına taşınır ve *căluşari* halkasının ortasına yerleştirilir. Dans sırasında şef elindeki "sancak"la dansçılardan birine dokunur ve o dansçı yere düşer. Gerçek ya da sahte baygınlık üç ila beş dakika sürer. Düşme anında hastanın ayağa kalkıp kaçması gerekir; her ne olursa olsun, iki *căluşar*'a onu kollarından tutar ve elden geldiğince çabuk oradan uzaklaşırlar. Bayılma hadisesinin içerdiği tedavi niyeti çok açıktır: Hastalık hastayı terk edip bir *căluşar*'a girer, o da oracıkta "ölür," ama daha sonra yaşama geri döner, çünkü "erginlenmiştir."

Dansların aralarında ve törenin sonunda bir dizi gülünç sahne oynanır. En önemli rol "Dilsiz"e düşer. Örneğin *căluşari* onu havaya kaldırır ve birden yere düşürürler. Öldüğü kabul edilen "Dilsiz" için tüm topluluk ağlar ve onu gömmeye hazırlanırlar, ama önce derisini yüzeceklerdir vb. En komik ve gelişkin bölümler son gün, topluluk köye döndüğünde oynanır. Dört *căluşar* bazı tanıdık kişilikleri grotesk bir biçimde canlandırır: Rahip, Türk (veya Kazak), Doktor ve Kadın. Her biri Kadın'la sevişmeye çalışır ve pandomim birçok kez müstehcen bir nitelik alır. Tahta bir fallusu olan "Dilsiz" grotesk ve tuhaf hareketleriyle herkesi kırıp geçirir. Sonunda "aktörler"den biri öldürülür ve diriltilir, "Kadın" da hamile kalır.[19]

*Căluş*, kökeni ne olursa olsun,[20] son yüzyıllarda bulgulanan biçimleriyle yalnızca Romanya'da bilinmektedir ve Rumen halk kültürünün bir yaratımı olarak kabul edilebilir. Onun ayırt edici özelliği hem arkaizmi hem de açık yapısıdır (bu da başka senaryolara ait unsurların, örneğin grotesk bölümlerin özümsenmesini açıklamaktadır). Feodal bir toplumun olası etkileri ("sancak," kılıç, daha ender olarak mahmuzlar) oldukça arkaik bir kırsal kültürle üst üste eklemlenmiştir; koreografiyi hiç hesaba katmasak bile, gurzun ritüeldeki rolü, köknardan kesilip yontulmuş bir direk (Hıristiyanlık öncesi törenlere özgü ağaç) bu arkaik kültürün kanıtıdır. Sadakat yemini Tanrı adına edilse de, senaryonun Hıristiyanlık ile hiçbir ilgisi

---

[18] Hastaya otlarla dokunulur ve yüzüne sarımsak tükürülür; bir su testisi kırılır; siyah bir tavuk kurban edilir vb.

[19] Bkz. "Notes on the *Căluşari*" ve "History of Religions and 'Popular' Cultures," s. 17 vd.

[20] Zaten bu köken de halen karanlıktadır; krş. "Notes on the *Căluşari*," s. 120 vd.

yoktur. Kilise yetkilileri bu uygulamaya şiddetli tepki göstermiş ve bir ölçüde başarılı da olmuşlardır, çünkü XVII. yüzyılda bulgulanan (krş. dipnot 17) birçok arkaik özellik daha sonra yok olmuştur. XIX. yüzyıl sonuna gelindiğinde bile bazı bölgelerde *căluşari*'nin üç yıl boyunca efkaristiya ayinine katılması yasaklanıyordu. Ama kilise sonunda onlara hoşgörü göstermeye karar verdi.

Demek ki onaltı yüzyıllık Hıristiyanlığın ve diğer kültürel etkilerin ardından, bundan en fazla bir kuşak önce bile Güneydoğu Avrupa'nın kırsal toplumlarında erginleme senaryolarının izlerine rastlanıyordu. Bu senaryolar Yeni Yıl ve İlkbahar döngüsüne ilişkin mitsel-ritüel sistemlerin içine eklemlenmişti. Bazı hallerde, örneğin *căluşari*'de arkaik miras özellikle *danslar* ve bunlara özgü *melodik yapılarda* çok belirgindir. Buna karşılık *colinde*'lerin mitsel-ritüel senaryosunda erginleme unsurları en iyi biçimde *metinlerde* korunmuştur. Farklı dinsel ve kültürel etkilerin sonucunda geleneksel erginlemelerle bağlantılı birçok ritüel ortadan kaybolurken (ya da köklü bir değişime uğrayıp, üstü örtülürken) koreografik ve mitolojik (yani anlatısal) yapıların yaşadığı söylenebilir.

Her ne olursa olsun *dansların* ve *mitolojik metinlerin* dinsel işlevi açıktır. Dolayısıyla *colinde*'lerin imgesel evreninin doğru bir biçimde çözümlenmesi, Orta ve Doğu Avrupa köylülerine özgü bir dinsel deneyim ve mitolojik yaratıcılık türünü açığa çıkarabilir. Ne yazık ki kırsal geleneklere ilişkin uygun bir yorumlama yöntemi, başka bir ifadeyle, *yazılı* eserlerin yorumuna benzer bir mitsel-dinsel *sözlü metin* çözümlemesi yoktur. Oysa böyle bir çaba, hem geleneksel mirasın benimsenmesinin derindeki anlamını hem de Hıristiyan mesajına getirilen yeni yaratıcı yorumları öne çıkarabilirdi. "Bütüncül" bir Hıristiyanlık tarihi içinde kırsal nüfusa özgü yaratımları da hesaba katmak gerekir. Eski Ahit'ten ve Yunan felsefesinden hareketle inşa edilmiş farklı teolojilerin yanı sıra, "halk teolojisi" taslaklarını da dikkate almak yerinde olacaktır: O zaman neolitik çağdan Doğulu ve Helenistik dinlere dek birçok arkaik geleneğin yeniden yorumlanıp Hıristiyanlaştırıldığı görülecektir.[21]

**306. "Cadı Avı" ve Halk Dininin Geçirdiği Değişimler—** XVI. ve XVII. yüzyıllarda gerek Engizisyon, gerekse reform geçirmiş kiliseler tarafından girişilen meşhur ve meşum "cadı avı," teologlara göre Hıristiyan inancının doğrudan temellerini tehdit eden şeytani ve cani bir tapımın yok edilmesini hedefliyordu. Son zamanlar-

---

[21] Krş. "History of Religions and 'Popular' Cultures," s. 24 vd.

da yapılan araştırmalar[22] yöneltilen başlıca suçlamaların saçmalığını ortaya çıkarmıştır: Şeytan'la yakın ilişkiler, orjiler, çocuk katli, yamyamlık, *maleficia* [kötücül büyü] uygulamaları. Birçok erkek ve kadın cadı işkence altında bu iğrenç ve canice davranışları itiraf edip, odun yığınında yakılmaya mahkûm edilmiştir. Bu durum mitsel-ritüel cadılık senaryosunun yalnızca teologların ve engizisyoncuların uydurması olduğuna inanan çağdaş yazarların kanısını doğrular gibi görünmektedir.

Bununla birlikte bu görüşün bazı ayrıntılarda değişikliğe uğratılması gerekmektedir. Nitekim kurbanlar suçlandıkları cinayetleri ve sapkınlıkları işlememiş bile olsalar, kimileri "putperest" kökenlere ve yapıya sahip büyüsel-dinsel törenler yaptıklarını kabul etmişlerdir. Bu törenlerden bazıları kimi zaman yüzeysel olarak Hıristiyanlaştırılsa bile kilise tarafından uzun süredir yasaklanmıştı. Bu mitsel-ritüel miras Avrupa halk dininin bir parçasıydı. Tartışacağımız örnekler bu halk dininin bazı müritlerinin Şeytan'a taptıklarını itiraf etmelerine –hatta buna inanmalarına– yol açan süreci anlamamızı sağlayacaktır.

Son tahlilde "cadı avı" son "putperestlik" kalıntılarının, yani esas olarak bereket tapımlarının ve erginleme senaryolarının tasfiyesini amaçlıyordu. Bunun sonucu, halk dinselliğinin yoksullaşması ve bazı bölgelerde kırsal toplumların gerilemesi oldu.[23]

1384 ve 1390'da Milano'da yapılan Engizisyon duruşmalarına göre, iki kadın Diana Herodias tarafından yönetilen, üyeleri hem yaşayanlardan hem de ölülerden oluşan bir cemiyet içinde yer aldıklarını kabul etmişlerdi. Törensel yemeklerde yedikleri hayvanlar tanrıça tarafından (kemiklerinden) diriltilmişti. Diana ("Signora Oriente") müminlerine hastalıkları sağaltmak, hırsızları bulmak ve cadıları belirlemek için şifalı otların nasıl kullanılacağını öğretiyordu.[24] Bu Diana müminlerinin Şeytani kötücül büyüler (*maleficia*) yapanlarla hiçbir ortak noktası olmadığı açıktır. Büyük olasılıkla onların ritüelleri ve görüleri arkaik bir bereket kültüyle bağıntılıydı. Ama şimdi göreceğimiz gibi Engizisyon'un soruşturmaları durumu kökten de-

---

[22] Bu konuda çok geniş bir kaynakça bulunmaktadır. Bizim *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* adlı eserimizde s. 93-94 ve dipnot 1-2'de yer alan bazı bilgiler ve Richard A. Horsley, "Further Reflections on Witchcraft and European Folk Culture"da yer alan kaynakça. Daha yakın tarihli yayınlar "Eleştirel Kaynakça," § 306'da sayılmıştır

[23] Görüngünün karmaşıklığını daha iyi ortaya çıkarmak için, bazıları çok az bilinen (Rumen folklorik belgeleri) birkaç örneği çözümlemekle yetineceğim.

[24] B. Bonomo, *Caccia alle streghe* (Palermo, 1959), s. 15-17, 59-60; Richard A. Horsley, "Furt-Her Reflections on Witchcraft and European Folk Religion," s. 89.

ğiştirmiştir. Lorraine'de XVI. ve XVII. yüzyıllarda yetkililerin huzuruna çıkarılan "büyücüler," cadı değil "otacı-kâhin" olduklarını hemen kabul ediyor; ancak işkenceden sonra "Şeytan'ın köleleri" olduklarını itiraf ediyorlardı.[25]

*Benandanti* ("yolculuk edenler," "serseriler") örneği gizli bir bereket tapımının Engizisyonun baskısıyla nasıl bir kara büyü etkinliğine dönüştüğünü dokunaklı bir biçimde yansıtmaktadır. 31 Mart 1575'te genel vali ve Aquileia ile Concordia Engizisyon yargıcı, bazı köylerde büyücülerin varlığını haber almışlardı; kendilerine *benandanti* adını veren bu kişiler, cadılarla (*stregoni*) savaştıkları için "iyi" büyücüler olduklarını iddia ediyorlardı. İlk *benandanti*'ye ilişkin soruşturma şu olguları ortaya çıkardı: Yılda dört kez (yani Dört Mevsim haftalarında[*]) gizlice, geceleri toplanıyorlardı; toplantı yerine tavşan, kedi veya bir başka hayvan sırtında gidiyorlardı; bu toplantılarda cadı meclislerine özgü o iyi bilinen "şeytani" niteliklerden hiçbiri görülmüyordu; orada ne imanından vazgeçme beyanı, ne sakramentlerle veya haçla alay edilmesinden ne de Şeytan tapımından eser vardı. Aslında ritüelin özü karanlıkta kalmıştır. *Benandanti*, ellerinde rezene dallarıyla çalı süpürgelerle silahlanmış büyücülerle (*streghe* ve *stregoni*) çarpışıyorlardı. Büyücülerin verdiği zararları giderdiklerini ve onların kurbanlarını iyileştirdiklerini iddia ediyorlardı. Bu Dört Mevsim savaşlarından *benandanti* galip ayrılırsa, o yıl hasat bol oluyor, aksi durumda kıtlık ve açlık geliyordu.[26]

Sonraki soruşturmalar *benandanti*'nin nasıl seçilip kabul edildikleri ve gece toplantılarının yapısı hakkındaki ayrıntıları ortaya çıkarmıştır. "Gökten gelen bir meleğin" kendilerinden cemiyete katılmalarını istediğini ve yirmi ile yirmisekiz yaş arasında topluluğun sırlarına erdiklerini ifade ediyorlardı. Bir komutanın emrinde askeri tarza göre örgütlenmiş cemiyet, komutan herkesi davul çalarak çağırdığında toplanıyordu. Üyelerin ağzı gizlilik yeminiyle bağlanmıştı. Bu meclisler kimi zaman sayıları beş bine varan *benandanti*'yi bir araya getiriyordu; bunların bazıları aynı bölgedendi, ama çoğu birbirini tanımıyordu. Yaldızlı beyaz kakumdan bir bayrakları vardı; cadıların bayrağı ise sarı renkliydi ve dört şeytan figürüyle süslenmişti. Tüm *benandanti*'nin ortak bir özelliği vardı: "Gömlek"le, yani külahlı olarak, külah adı verilen zarla birlikte doğmuşlardı.

Basmakalıp Cadılar Şabatı kavramına sadık kalan Engizisyon, "meleğin" onlara

---

[25] Etienne Delcambre, aktaran Horsley, *a.g.y.*, s. 93.

[*] Hıristiyanların her mevsim başında tuttukları üçer günlük oruç –çn.

[26] Carlo Ginzburg, *I Benandanti*, s. 8 vd.

güzel yemekler, kadınlar ve başka tensel zevkler vaat edip etmediğini sorunca, bu imalı sözleri gururla reddettiler. Yalnızca büyücüler (*stregoni*) meclislerinde dans edip eğlendiklerini söylediler. *Benandanti*'ye ilişkin en anlaşılmaz kalan nokta onların toplantı yerlerine yaptığı "yolculuk"tur. İleri sürdüklerine göre, oraya uyurken, *in spirito* gidiyorlardı. "Yolculuk"tan önce büyük bir bitkinlik içinde, kataleptik denebilecek bir baygınlık halinde yere düşüyor, bu arada ruhları bedenlerini terk ediyordu. *In spirito* yapılmasına karşın onların gözünde gerçek olan "yolculuk"larına hazırlanmak için herhangi bir kokulu merhem kullanmıyorlardı.

1581'de iki *benandanti* sapkınlık nedeniyle altı ay hapse ve tövbeye mahkûm edildi. Sonraki altmış yıl boyunca başka davalar da açıldı: bunların sonuçlarını göreceğiz. Şimdilik dönemin belgelerine dayanarak bu gizli halk kültünün yapısını yeniden oluşturmayı deneyelim. Görüldüğü kadarıyla ana ritüel buğday, üzüm ve "her türlü toprak ürünü"nün hasadını bollaştırmak amacıyla büyücülerle yapılan törensel bir savaştan ibaretti.[27] Savaşın tarım takviminin dört önemli gecesinde cereyan etmesi, amacı konusunda herhangi bir kuşku bırakmamaktadır. Muhtemelen *benandanti* ile *stregoni* arasındaki çatışma, doğanın yaratıcı güçlerini kışkırtmak ve insan toplumunu yenilemek amacıyla iki rakip topluluk arasında yapılan yarışma ve sınavları içeren arkaik bir ritüel senaryosunun uzantısıydı.[28] *Benandanti* haç ve "İsa'ya iman" adına savaştıklarını ileri sürseler de, törensel savaşları ancak yüzeysel anlamda Hıristiyanlaşmıştı.[29] Diğer yandan *stregoni* kilise öğretisine karşı alışılagelmiş cürümlerle suçlanmıyor; sırtlarına yalnızca hasadı yok etmek ve çocukları büyülemek gibi suçlar yükleniyordu. Ancak 1634'te (Aquileia ile Concordia Engizisyonu tarafından bakılmış 850 duruşma ve ihbardan sonra) *stregoni* hakkında ilk kez, geleneksel Şeytan Şabatı'nı kutladıklarını ileri süren bir suçlamaya rastlanır. Bunun dışında, Kuzey İtalya'da bulgulanmış büyücülük suçlamaları Şeytan'a tapmaktan değil, Diana tapımı söz eder.[30]

Bununla birlikte art arda açılan duruşmalar sonucunda *benandanti*, Engizisyon'un ısrarla onlara atfettiği şeytani modele uymaya başlar. Belirli bir andan sonra en önemli noktayı oluşturan *bereket ritüelinden* söz edilmez olur. 1600'den sonra *benan-*

---

[27] *A.g.y.*, s. 28.

[28] Bu mitsel-ritüel senaryo hakkında bkz. M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, s. 320 vd.

[29] Ginzburg, *a.g.y.*, s. 34.

[30] Bu Diana müminlerinden bazıları ancak 1532'de işkence altında haça ve sakramentlere küfrettiklerini itiraf ederler. Bkz. C. Ginzburg, *a.g.y.*, s. 36'da belirtilen belgeler.

*danti*, büyücülerin kurbanlarını sağaltmaktan başka bir amaçları olmadığını kabul ettiler. Bu itiraf tehlikeliydi, çünkü Engizisyon kötü büyüyü kovma yeteneğini açık bir büyücülük kanıtı olarak kabul ediyordu.[31] Zaman içinde önemlerinin daha çok bilincine varan *benandanti*, büyücü olduklarını ileri sürdükleri kişilere ilişkin ihbarlarını çoğalttılar. Keskinleşen bu uzlaşmaz çelişkiye karşın, *streghe* ve *stregoni*'nin üzerlerindeki çekim gücüne bilinçsizce kapılıyorlardı. 1618'de bir *benandante* Şeytan'ın başkanlık ettiği bir gece şabatına gittiğini, ama bunu sağaltma yeteneğini kazanmak için yaptığını kabul eder.[32]

Sonunda 1634'te, elli yıllık Engizisyon duruşmalarının ardından, *benandanti* aslında büyücülerle (*streghe* ve *stregoni*) aynı şey olduklarını kabul ederler.[33] Sanıklardan biri bedenini özel bir merhemle ovduktan sonra bir şabata gittiğini ve orada ritüel yapan, dans eden ve dizginsiz cinsel eylemlere girişen birçok büyücü gördüğünü itiraf eder, ama *benandanti*'nin orjiye katılmadıklarını da ekler. Birkaç yıl sonra bir *benandante* Şeytan'la bir anlaşma imzaladığını, İsa'dan ve Hıristiyan inancından vazgeçtiğini ve üç çocuk öldürdüğünü kabul eder. Sonraki duruşmalar artık klasikleşmiş cadılar şabatı imgeleminin vazgeçilmez unsurlarını gündeme getirir; *benandanti* cadıların balolarına gittiklerini, Şeytan'a övgüler düzdüklerini ve onun kıçını öptüklerini itiraf ederler. En dramatik günah çıkarmalardan biri 1644'te gerçekleşir. Sanık Şeytan'ı ayrıntılarıyla betimler, ruhunu ona nasıl verdiğini anlatır ve kötü büyü yoluyla dört çocuğu öldürdüğünü kabul eder. Ama hücresinde piskopos naibi ile baş başa kalınca, tutuklu ifadesinin yalan, kendisinin de ne *benandante* ne de *stregone* olduğunu açıklar. Yargıçlar bu tutuklunun "kendisine telkin edilen her şeyi itiraf ettiği" konusunda görüş birliğine varırlar. Mahkemenin nasıl bir karar verdiğini bilemiyoruz, çünkü söz konusu kişi hücresinde kendini asmıştır. Ayrıca bu, *benandanti* aleyhine açılan son büyük davadır.[34]

Engizisyon davalarından *önce* büyük önem taşıyan bu topluluğun askeri niteliğini akılda tutalım. Münferit bir örnek söz konusu değildir. Daha yukarıda (§ 249) arkadaşlarıyla birlikte hep beraber kurda dönüşüp cehenneme inen ve çalınmış mal-

---

[31] Bkz. *a.g.y.*, s. 87 vd.

[32] *A.g.y.*, s. 110.

[33] *A.g.y.*, s. 115 vd.

[34] *A.g.y.*, s. 148 vd. Yine de, 1661 kadar geç bir tarihte *benandanti*, *stregoni*'ye karşı Hıristiyan imanını korumak için savaştıklarını açıklama cesaretini göstermişlerdir (*a.g.y.*, s. 155). J.-B. Russel, *Witchcraft in the Middle Ages*, s. 212, 1384 ile 1390'da Milano'da görülen iki *maleficium* davasında *benandanti* inançlarını andıran bazı izlere rastlamıştır.

ları (sürü hayvanları, buğday ve başka toprak ürünleri) geri almak için Şeytan'la, büyücülerle savaşan Litvanyalı bir ihtiyardan söz etmiştik. Carlo Ginzburg *benandanti*'yi ve Litvanyalı kurt adamları, cemaatlerini korumak için esrime halinde yeraltı dünyasına inen şamanlara benzetir.[35] Diğer yandan ölü savaşçıların ve tanrıların şeytani güçlerle savaştıkları yönündeki –Kuzey Avrupa'da genel– inancı da unutmamak gerekir.[36]

Rumen halk gelenekleri bu mitsel-ritüel senaryonun kökenini ve işlevini daha iyi anlamamızı sağlamaktadır. Rumen kilisesinin, diğer ortodoks kiliseler gibi, Engizisyon'a benzer bir kurumu olmadığını hatırlatalım. Dolayısıyla burada da sapkın akımlar eksik olmamakla birlikte, büyücülere uygulanan baskı ne kitlesel ne de sistemli bir görünüme bürünmüştür. Çözümlememi sorunumuz açısından belirleyici öneme sahip iki terimle sınırlayacağım: Latincede "büyücü" anlamına gelen *striga* sözcüğü ve Batı Avrupa'da büyücülerin koruyucusu haline gelmiş Roma tanrıçası "Diana." *Striga,* Rumencede gerek yaşayan, gerekse ölü "büyücüler" için (ölüler vampirdir) kullanılan *strigoi* "büyücüler" sözcüğünü türetmiştir. *Strigoi*'ler külahla doğar; olgunluk çağına gelince bunu giydiklerinde görünmez olurlar. Doğaüstü güçlere sahip oldukları söylenir; örneğin kapıları sürgülü evlere girebilir, hiçbir zarar görmeden kurtlar ve ayılarla oynayabilirler. Cadılara özgü tüm kötülükleri yaparlar; insanlar ve sürüler arasında salgınlara yol açar, insanları büyüleyip başka kılıklara sokar, yağmuru büyüleyip kıtlık getirir, inekleri sütten keser ve özellikle de kötü büyü yapıp lanet yağdırırlar. Köpek, kedi, kurt, at, domuz, kurbağa ve diğer hayvanların şekline girebilirler. Bazı geceler, özellikle de Aziz George ve Aziz Andreas yortularında dışarda hayvan kılığında dolaştıklarına inanılır. Evlerine girince kendi etraflarında üç kez dönüp insan biçimlerini tekrar alırlar. Ruhları bedenlerini terk edip atlara, süpürgelere veya fıçılara biner. *Strigoi*'ler köylerin uzağında, belirli bir tarlada veya "dünyanın ucunda, hiçbir ot bitmeyen o yerde" toplanırlar. Oraya vardıklarında insan biçimine dönüp sopalar, baltalar, oraklar ve diğer araçlarla *aralarında dövüşmeye başlarlar.* Kavga tüm gece devam edip ağlamalar ve genel bir barışma havası içinde sona erer. Tükenmiş, betleri benizleri atmış, başlarına ne geldiğini bilmeden evlerine döner ve derin bir uykuya dalarlar.[37]

---

[35] Ginzburg, *a.g.y.*, s. 40.

[36] Krş. Otto Höfler vd, *Verwandlungskulte, Volkssagen und Mythen* (Viyana, 1973), s. 15, 234 ve birçok yerde.

[37] *Strigoi* hakkında bkz. Ion Muşlea ve Ovidiu Birlea, *Tipologia folclorului: Din raspunsurile la*

Ne yazık ki bu gece kavgalarının ne anlamı ne de amacı bilinmektedir. Akla hem *benandanti* hem de Orta ve Doğu Avrupa'da çok yaygın olan ölüler korteji, *Wilde Heer* gelmektedir. Ama *benandanti*'nin hedefi tam olarak *striga*'lardı, oysa Rumen *strigoi*'leri kendi aralarında dövüşüyor ve kavga her zaman gözyaşları ve genel bir barışma havası içinde sona eriyordu. *Wide Heer*'le benzerliğe gelince, burada da en ayırt edici özellik eksiktir: köylülere dehşet saçan o korkunç gürültü. Her ne olursa olsun, Rumen cadıları örneği, düşsel yolculuklara ve esrime halinde yaşanan ritüel bir kavgaya dayanan Hıristiyanlık öncesi bir şemanın, Avrupa'nın pek çok bölgesinde bulgulanan bir şemanın gerçekliğini yansıtmaktadır.

Kadim Daçya'nın tanrıçası olan Diana'nın tarihi de anlamlıdır. Büyük olasılıkla Diana adı Get-Trak bir yerli tanrıçanın yerel adını ikame etmiştir. Ama Rumen Diana'sına ilişkin inanç ve ritüellerin arkaizmi tartışma götürmez. Nitekim Roman dili halklarında –İtalyanlar, Fransızlar, İspanyollar, Portekizliler– "Diana" tapımına ve mitolojisine ilişkin ortaçağ referanslarının ana hatlarıyla Latince metinlerde derinleşmiş âlim keşişlerin görüşlerini yansıttığından kuşku duyulabilir. Ama Diana'nın Rumenlerdeki tarihine ilişkin böyle bir varsayım ileri sürülemez. Tanrıçanın adı Rumencede, "peri" anlamına gelen *zîna*'ya (*<dziana*) dönüşmüştür. Ayrıca yine aynı kökten türeyen bir diğer sözcük, *zînatec*, "sersem, beyinsiz veya kaçık" yani Diana veya periler tarafından "alınmış," ruhu ele geçirilmiş anlamına gelmektedir.[38] Ama daha yukarıda (§ 304) *zîne*'lerle *călușari* arasındaki çokyönlü denebilecek ilişkileri gördük. *Zîne* çok zalim olabilir ve onların adlarını telaffuz etmek tedbirsizliktir. Bu nedenle, "Azizeler," "Cömertler," "Rosalia'lar" veya yalnızca "Onlar" (*iele*) diye anılırlar. Ölümsüz olan periler güzel, sevimli ve büyüleyici genç kızlar görünümündedirler. Beyazlar giyerek, göğüsleri çıplak dolaşırlar, ama gündüz görünmez

---

*chestionarele lui B. P. Hasdeu* (Bükreş, 1970), s. 224-270'teki zengin belge külliyatı. Bu kadar yaygın olmayan bir diğer inanca göre, *strigoi*'ler özel bir merhemle bedenlerini ovuyor ve bacadan çıkıp gidiyorlardı (s. 248, 256). Ölü *strigoi*'ler geceyarısına doğru da buluşup yaşarken kullandıkları silahlarla yine aralarında dövüşürler (*a.g.y.*, s. 267 vd). Avrupa'nın diğer birçok halk inancında olduğu gibi, yaşayan veya ölü *strigoi*'lere karşı en iyi savunma silahı sarmısaktır (*a.g.y.*, s. 254 vd, 268 vd). Worms'lu Burchard'ın *Corrector*'unda (XI. yüzyıl), bazı kadınların "geceleri kapalı kapılardan çıkıp savaşmak için bulutlara doğru uçtukları" iddialarına inanmak yasaklanmıştır (J. B. Russel, *Witchcraft*, s. 82). Ama bu kadınların kimınle savaştıkları bilinmemektedir.

[38] Özel bir *zîne* topluluğunun adı olan *Sînziene*, muhtemelen Latincedeki *Sanctae Dianae*'den türemiştir. Daha çok iyi niyetli periler olan *Sînziene*, önemli bir bayram olan Vaftizci Yahya yortusuna isimlerini vermişlerdir.

olurlar. Kanatları olduğu için özellikle geceleri havada uçarlar. Şarkı söylemeyi ve dans etmeyi severler ve onların dans ettikleri yerde otlar sanki yanmış gibi kavruktur. Kendilerini dans ederken görenleri veya bazı yasakları ihlal edenleri hasta ederler ve bu hastalıklar ancak *căluşari* tarafından iyileştirilebilir.[39]

Rumen belgeleri, arkaizmleri sayesinde Avrupa cadılığının anlaşılmasına çok yardım etmektedir. İlk sırada şunu belirtmek gerekir ki, özellikle berekete ve sağlığa ilişkin bazı arkaik inanç ve ritüellerin sürekliliği konusunda artık hiçbir kuşku kalmamıştır. İkinci olarak, bu mitsel-ritüel senaryolar, birbirlerini tamamlasalar da zıt güçlere sahip iki topluluk arasında bir mücadeleyi gerektiriyor, bu topluluklar ritüellerde genç erkek ve kızlar tarafından kişileştiriliyordu (*benandanti*, *striga*, *căluşari*). Üçüncü olarak, törensel kavgayı kimi zaman çekişen toplulukların barışması izliyordu. Dördüncü olarak, köy topluluğunun ritüel düzleminde bu şekilde ikiye bölünmesi belli bir çokanlamlılığı da beraberinde getiriyor, çünkü kozmik yaşam ve bereket sürecini ifade eden bu iki rakip topluluktan biri her zaman olumsuz yönleri kişileştiriyordu. Üstelik olumsuz ilkelerin kişileştirilmesi tarihsel âna ve koşullara göre *kötülüğün* bir tezahürü olarak da yorumlanabiliyordu.[40] Rumen *strigoi*'lerinin ve daha küçük bir ölçekte "Diana'nın korteji"nin karşılığı olan perilerin, *zîn*'lerin başına gelen bu olsa gerek. Engizisyon'un baskısıyla *benandanti* için de benzer bir yorum gündeme gelmiştir. Bu süreç, Hıristiyanlık öncesi dönemden gelen mitsel-ritüel kalıntıların şeytani yöntemlerle ve sonunda zındıklıkla özdeşleştirilmesi yüzünden, Batı Avrupa'da çok daha karmaşık bir biçimde yaşanmıştır.

**307. Martin Luther ve Almanya'da Reform**— Batı Avrupa'nın dinsel ve kültürel tarihinde cadı avının şiddetlenmesinden önceki yüzyıl en yaratıcı çağlar arasında yer alır. Bunun nedeni yalnızca, birçok engele karşın, Martin Luther ve Jean Calvin'in getirdiği reformlar değil, aynı zamanda istisnasız hepsine birer dinsel anlam yüklenen bir dizi keşfin (kültürel, bilimsel, teknolojik, coğrafi) –yaklaşık olarak Marsilio Ficino'dan (1433-1499) Giordano Bruno'ya (1548-1600) kadar süren– çağın

---

[39] *Căluşari*'nin güncelleştirdiği senaryo, son tahlilde, *hem zıt hem de birbirlerini tamamlayan büyüsel-dinsel düşüncelerin ve tekniklerin kaynaştırılmasını* gerektirir. Bu arkaik senaryonun şaşırtıcı dayanıklılığı en inandırıcı açıklamasını, uzlaşmaz çelişkili "temel öğeler"in (hastalık ve ölüm, sağlık ve bereket), törpülenip yakınlaştırılarak, ilk eril-dişil ikiliğinin en coşku verici ifadelerinden biri içinde kişileştirilmesinde bulur: peri ve atına binmiş *katharsis* kahramanı.

[40] İkiliklerin ve kutuplaşmaların *kötülük* düşüncesini beraberinde getiren bir dinsel dualizme dönüşmesi hakkında bkz. M. Eliade, *La Nostalgie des Origines*, s. 345 vd.

ayırt edici niteliğini oluşturmasıdır. İtalyan hümanistleri tarafından yeniden güncellenen Yeni Platonculuğun dinsel değerlerini veya işlevlerini, yeni simyayı, Paracelsus'un simyevi tıbbını ve Copernicus ile Giordano Bruno'nun güneşmerkezciliğini yeri geldikçe tartışma fırsatı bulacağız. Ama matbaa gibi teknolojik bir keşfin bile önemli dinsel sonuçları olmuştur; nitekim Reform'un yayılmasında ve zaferinde matbaa temel rol oynamıştır. Luthercilik "başından itibaren basılı kitabın çocuğu" oldu: Luther, bu taşıyıcı araç sayesinde, mesajını Avrupa'nın bir ucundan öbür ucuna güçlü ve doğru bir biçimde aktarabildi.[41]

Amerika'nın keşfinin yarattığı teolojik nitelikteki tartışmalar da bilinmektedir. Ama Kristof Kolomb yolculuğunun eskatolojik niteliğinin zaten bilincindeydi. Bizim bilemediğimiz "harika koşullarda," "Tanrı elini göstermişti." Kolomb yolculuğunu "çok açık bir mucize" olarak kabul eder. Çünkü yalnızca "Hindistan"ın değil, aşkın dönüşümden geçmiş bir dünyanın keşfi söz konusudur. "Tanrı, Aziz Yuhanna'nın ağzından Vahiy'de söz ettiği ve daha önce de İşaya'nın değindiği yeni göğün ve yeni yerin ne tarafta bulunduğunu bana göstermiş ve beni haberci seçmişti."[42] Kolomb'un hesaplarına göre, 155 yıl sonra dünyanın sonu gelecekti. Ama o zamana kadar "Hindistan"dan taşınan altın sayesinde Kudüs yeniden fethedilecek ve "Kutsal Ev," "Kutsal Kiliseye" geri verilebilecekti.[43]

Martin Luther de, tüm çağdaşları gibi, o dönemdeki birçok ortak düşünce ve inancı paylaşıyordu; örneğin Şeytan'ın korkunç gücünden veya cadıları yakmanın gerekliliğinden hiç kuşku duymuyor ve simyanın dinsel işlevini kabul ediyordu.[44]

---

[41] A. G. Dickens, *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe*, s. 51. "Tarihte ilk kez çok sayıda okuyucu, yerel dili gazetecilik ve karikatür sanatı ile birlikte kullanan bir kitle iletişim aracı aracılığıyla, devrimci düşüncelerin değeri hakkında hükme vardı" (*a.g.y.*).

[42] Sütanne'ye Mektup, aktaran Claude Kappler, *Monstres, Démons et merveilles à la fin du Moyen A.g.y.*, s. 108.

[43] Papa VI. Alexander'e Mektup, Şubat 1502, Fr. çev. Claude Kappler, *a.g.y.*, s. 109.

[44] Şeytan hakkında bkz. *Aziz Pavlus'un Galatyalılara Mektubu Üzerine Yorum*'undan parçalar; bu parçalar, A. C. Kors ve Edward Peters'in yayımladığı *Witchcraft in Europe* derlemesinin içinde, s. 195-201'de basılmıştır (krş. *a.g.y.*, s. 202-212'de yer alan Jean Calvin'in *Hıristiyan Dininin Kuruluşu* adlı eserinden bazı alıntılar). Luther, *Masabaşı Konuşmaları*'ndan birinde, şöyle demişti: "Bu cadılara hiç acımayacağım: Hepsini yakacağım!" Simyaya gelince, yine *Masabaşı konuşmaları*'nda Luther simyanın "çok hoşuna gittiğini" kabul ediyordu. "Sadece madenlerin kaynatılmasında, otların ve sıvıların damıtılmasında ve gaza dönüştürülmesindeki çok sayıda kullanım olanağından ötürü değil, Kıyamet günü ölülerin dirilmesi konusundaki alegorisi ve içerdiği çok çekici gizli anlamı nedeniyle de çok hoşuma gidiyor. Çünkü bir fırı-

Çok sayıda ilahiyatçı, din adamı ve manevi bir disiplin uygulayan laik gibi (krş. § 299-300), Martin Luther de "mistik" avuntuyu, Kitabı Mukaddes ve Aziz Augustinus'un hemen ardından, üçüncü sıraya yerleştirdiği bir metin olan *Theologia deutsch*'ta buldu.[45] Çok sayıda kitap okumuş ve üzerlerinde düşünmüş, çok erken bir dönemde Ockham'lı William'ın etkisinde kalmıştı. Ama onun dinsel dehası yalnızca çağının ruhuyla açıklanamaz. Tam tersine çağın manevi yönelişini kökten değiştiren büyük ölçüde Martin Luther'in kişisel deneyimleridir. Muhammed örneğinde de olduğu gibi, onun yaşamöyküsü dinsel yaratıcılığının kaynaklarını anlamamıza yardım eder.

10 Kasım 1483'te Eisleben'de (Thüringen) doğan Martin Luther, 1501'de Erfurt Üniversitesi'ne kaydolur ve 1505'te diplomasını alır. Birkaç ay sonra, korkunç bir fırtınada yıldırım çarpmasından zor kurtulur ve keşiş olma adağında bulunur. Aynı yıl Erfurt'taki Augustinusçuların manastırına girer. Babasının tüm muhalefetine karşın, Martin kararından vazgeçmez. Nisan 1507'de rahip olarak takdis edilir, Wittenberg ve Erfurt üniversitelerinde ahlak felsefesi dersleri verir. Kasım 1510'da Roma'ya yaptığı bir yolculukta, kilisenin yozlaşmışlığı karşısında büyük bir üzüntüye kapılır. İki yıl sonra, Teoloji dalında doktorasını verdikten sonra, Wittenberg'de Kutsal Metin kürsüsünün başına getirilir ve derslerine Tekvin üzerine bir yorumla başlar.

Ama Tanrı Baba'nın, Eski Ahit'in Yahve'sinin gazabı ve adaleti üzerine düşündükçe, dinsel kaygısı da artmaktadır. "Tanrı'nın adaleti" ifadesinin gerçek manasını ancak 1513 veya 1514'te keşfeder; bu, Tanrı'nın bir insanı adil kılmak için kullandığı fiili ifade etmektedir; başka bir deyişle, İsa'nın kendini feda ederek sağladığı adaleti müminin de imanı sayesinde alması anlamına gelmektedir. Aziz Pavlus'un bu yorumu –"Doğru kişi imanla yaşayacaktır (veya aklanacaktır)" (*Romalılara Mektup*, 1:12)– Martin Luther'in teolojisinin temelini oluşturur. Daha sonraları "Yeniden doğduğumu ve açılan kapılardan cennete girdiğimi hissettim" diyecektir. Luther, *Romalılara Mektup* üzerinde düşünürken –ona göre "Yeni Ahit'in en önemli bel-

---

nın içindeki ateş nasıl diğer bölümleri tözden ayırıp çıkarır ve sadece ruhu, yaşamı, özsuyunu, gücü yukarı taşıyıp, kirli maddelerle tortu ölü ve değersiz bir cisim gibi dipte kalırsa, aynı şekilde Tanrı da Kıyamet günü her şeyi, doğrularla dinsizleri ateşle birbirinden ayıracaktır" (*Tischreden*, aktaran Montgomery, "L'astrologie et l'alchimie luthérienne à l'époque de la Réforme," s. 337).

[45] Zaten Luther'in çıkardığı ilk matbu kitap, 1350'ye doğru Almanca kaleme alınmış bu yazarı belirsiz eserdi.

gesi– insanın aklanmayı (yani Tanrı ile uygun bir ilişkiyi) yalnızca kendi yaptıklarıyla elde etmesinin olanaksızlığını anlar. Tam tersine insan yalnızca ve yalnızca İsa Mesih'e duyduğu imanla aklanır ve kurtulur. Tıpkı iman gibi selamet de Tanrı tarafından karşılıksız verilir. Luther 1515'teki dersinde "Haç teolojisi" adını verdiği şeyi geliştirerek bu keşfini yetkinleştirir.

Onun reformculuk etkinliği 31 Ekim 1517'de başlar; o gün Martin Luther Wittenberg kale kilisesinin kapısına endüljanslara[a] karşı 95 tezini asar;[46] kilisenin öğreti ve ibadet alanlarındaki sapmalarına saldırır. Nisan 1518'de Papa X. Leo'ya hürmetkâr bir mektup yazar, ama kendini aklamak üzere Roma'ya çağrılır. Luther Saksonya Elektörü Bilge Friedrich'ten Almanya'da yargılanmasını ister. Tartışma Ekim 1518'de Augsburg'da, Kardinal Gaetano'nun huzurunda gerçekleşir, ama Augustinusçu keşiş sözlerini geri almayı reddeder; ona ve aslında birçok yüksek rütbeli papaza ve teoloğa göre,[47] endüljans sorununun dogmada hiçbir haklı gerekçesi yoktur. Sonraki aylarda çatışma tehlikeli bir biçimde sertleşir. 1519'da Leipzig'de Luther, Papa'nın da Kitabı Mukaddes otoritesine boyun eğmesi gerektiğini savunarak, papalığın üstünlüğüne karşı çıkar. Bunun yanıtı 15 Haziran 1520'de *Exsurge Domine* kararıyla gelir; Luther'den iki ay içinde sözlerini geri alması istenmekte, yoksa aforoz edileceği bildirilmektedir. Sanık halkın içinde kararın bir nüshasını ateşe atar ve eserlerinin en parlak ve önemlileri arasında yer alan dört kitabı art arda yayımlar. *An den christlichen Adel deutscher Nation* {*Alman Ulusunun Hıristiyan Soylularına*} bildirgesinde (Ağustos 1520), papanın konsiller karşısındaki üstünlüğünü, din adamları ile laikler arasında yapılan ayrımı ve ruhban sınıfının Kutsal Metinler'in incelenmesindeki tekelini reddeder; bu bağlamda, tüm Hıristiyanların vaftizleri sayesinde rahip olduklarını hatırlatır. İki ay sonra teologlara seslenen *Büchlein von der babylonischen Gefangenschaft*'ta {*Kilisenin Babil Esaretine Dair*} din adamlarına ve sakramentlerin istismar edilmesine saldırır. Luther yalnızca üç sakrament kabul

---

[a] Endüljans: Kilisenin, günahların dünyevi cezasını para karşılığında bağışlaması –yn.

[46] İsa Mesih, Meryem ve azizler tarafından biriktirilmiş "erdemler hazinesi"ni kullanan Kilise, böylece günahları affedebiliyordu. Bu uygulama Birinci Haçlı Seferi'nden itibaren yaygınlık kazandı; 1095'te Papa II. Urbanos Haçlıların günahlarının geçici olarak affedileceğini duyurmuştu. Ama hiçbir utanma sıkılma taşımayan bazı kilise görevlileri Luther'in çağında bu uygulamayı istismar edip, endüljans yöntemiyle günah işleme izninin satın alındığının düşünülmesine neden oldular.

[47] Daha önce Papa III. İnnocentius da katı önlemlerle bu uygulamayı sınırlamaya çalışmıştı. Ama endüljans istismarına 1567'de son veren Papa V. Pius oldu.

eder –vaftiz, efkaristiya ve günah çıkarma–; daha sonra günah çıkarmadan da vazgeçer. Saksonya Elektörü'nün kendisini koruması sayesinde, Wartburg şatosunda gizlenir (1521) ve Wittenberg'e ancak ertesi yıl döner.[48]

Roma ile nihai ayrılma gerçekleşmiştir; aslında İmparator V. Charles (Bilge Charles) her yerden talep edilen reformları gerçekleştirmesi için Vatikan'a baskı yapsa bu ayrılmadan kaçınılabilirdi. Nitekim, Steven Ozment'in ifadesiyle, gerek laikler, gerekse çok sayıda keşiş "çözüme bağlanmamış bir dinsel baskı yaşandığı konusunda aynı ortak duyguyu" paylaşmaktadırlar. Mart 1521'de sunulan ve hem aristokrasinin hem de burjuva sınıfının hıncını dile getiren belge –*Kutsal Roma İmparatorluğu'nun ve Özellikle de Tüm Alman Ulusunun Şikâyetleri*–, Luther'in Papa'ya, yüksek rütbeli Alman din adamlarına, kiliseye ve genelde ruhban sınıfına yönelik eleştirilerini yineler.[49]

Reformcu din adamı, Wittenberg'e döndükten sonra ortaya çıkmış bir "kehanet" hareketine ve kendisi yokken gerçekleştirilmiş bazı yeniliklere karşı vaazlar vermek zorunda kalır. Sonraki yıllarda başka güçlüklerle de karşılaşır. 1524'te Güney Almanya'da patlak veren ve bir yıldan kısa bir süre içinde tüm ülkeye yayılan köylü ayaklanmalarının ardından Luther, *Cani ve Yağmacı Köylü Sürülerine Karşı* (1525) başlıklı yergiyi yayımlar; bu eseri çok eleştirilmiştir ve hâlâ da eleştirilmektedir.[50] Luther eski bir rahibe olan ve kendisine altı çocuk verecek Katherina von Bora ile bu köylü ayaklanmaları sırasında evlenir. Erasmus'la polemiği de bu döneme denk düşer (krş. § 308). Reform'un örgütlenmesi Melanchthon'un (1497-1560) ve diğer destekçilerin yardımıyla devam eder. Luther ibadet sırasında söylenen ilahilerin önemi üzerinde durmuş ve kendisi de belli sayıda ilahi kaleme almıştır. Onun İsa Mesih'in gerçek anlamda mevcudiyetini kabul ettiği pazar ayini yorumundan sonra, yalnızca simgesel bir mevcudiyeti kabul eden İsviçreli reformcu Zwingli ile aralarında bir tartışma patlak verir.

Ömrünün son yılları, özellikle de siyasal olaylar yüzünden oldukça zor geçmiştir. Martin Luther dünyevi iktidarın korumasını kabul etmek zorunda kalmıştır, çünkü kaos ve anarşidense gücü yeğlemektedir. Köktenci Reform yandaşlarına sal-

---

[48] Wartburg şatosunda kalırken Yeni Ahit'i Almancaya çevirdi (Kitabı Mukaddes'in tamamının çevirisi 1534'te tamamlandı) ve gerek rahiplere evlenme hakkı, gerekse antlarından vazgeçmek isteyen keşişlere özgürlük talep eden *Keşişlerin Antları Üzerine* adlı eseri yazdı.

[49] Ozment, *The Age of Reform*, s. 223.

[50] Köylü ayaklanmaları prensler koalisyonu tarafından inanılmaz bir vahşetle bastırılmıştır.

dırmaktan hiç geri durmaz. Sonuç olarak Lutherci kiliseye dönüşen kendi evanjelik (İncilci) hareketi içinde teolojisi ve ibadeti durmadan dogmatikleşen bir biçimde geliştirmiştir. Luther 18 Şubat 1546'da son nefesini verir.

**308. Luther'in Teolojisi. Erasmus'la Polemiği—** Martin Luther Haziran 1522 tarihli bir mektupta şöyle yazıyordu: "Öğretimin, hiç kimse, hatta melekler tarafından bile yargılanabileceğini kabul etmiyorum. Benim öğretimi benimsemeyen kişi selamete erişemez." Jacques Maritain bu metni bir kibir ve benmerkezcilik kanıtı olarak alıntılar.[51] Ama aslında Tanrı tarafından seçildiğinden ve peygamberlik işlevinden kuşku duymaya cesaret edemeyen kişiye özgü bir tepkidir söz konusu olan. Yargılayan, mahkûm eden ve kendi hükmüne göre kurtaranın Tanrı Baba'nın mutlak özgürlüğü olduğu vahyini aldıktan sonra, Luther artık hiçbir farklı yorumu hoşgöremez. Ondaki şiddetli hoşgörüsüzlük Yahve'nin bağnazlığını ve insanlara karşı kıskançlığını yansıtır. Luther'e lutfedilen vahiy –yalnızca iman yoluyla, *sola fide,* aklanma, dolayısıyla selamet– nihaidir ve değişmez; melekler bile onu yargılayamaz.

Luther hayatını değiştiren bu vahyi, teolojisinde sürekli açıklamış ve savunmuştur. Üstelik o parlak ve çok bilgili bir teologdu.[52] Endüljansa karşı tezlerini yazmadan hemen önce *Skolastik Teolojiye Karşı Tartışma* başlıklı metinde (4 Eylül 1517) ortaçağ sonunun teolojisine saldırdı. Özellikle Aquino'lu Tommaso'nun yansıttığı ortaçağ kilisesi öğretisine göre, bir merhamet hali içinde iyilik eden mümin kendi selametine katkıda bulunurdu. Diğer yandan Ockham'lı, birçok öğrencisi *Tanrı'nın Bağışları* olan akıl ve vicdanın ilk günah tarafından yok edilmediği kanısındaydı; sonuç olarak kendi doğal manevi eğilimine göre iyilik yapan ödül olarak Tanrı'nın lütfuna mazhar olurdu. Ockham'lı Williamcılara göre bu inanç asla Pelagiusçuluğa yol açmaz (krş. daha yukarıda, § 255 vd), çünkü sonuçta insanın selametini isteyen hep Tanrı'dır.

Luther, *Skolastik Teolojiye Karşı Tartışma*'da bu öğretiye var gücüyle saldırdı. İnsan iradesi, doğası gereği, iyilik yapmak konusunda özgür değildi. Cennetten ko-

---

[51] *Sämtliche Werke* (Erlangen, 1826-1857), c. 26, s. 144; J. Maritain, *Trois Réformateurs* (1925), s. 20. Bkz. *a.g.y.*, Moehler'den bir metin parçası: "Luther'in benliği, onun kanısına göre, tüm insanlığın yörüngesinde dönmesi gereken merkezdi; o, herkesin örnek alması gereken evrensel insandı."

[52] 1509 ile 1517 arasında Aristoteles'i, Aziz Augustinus'u, Kilise Babaları'nı ve ortaçağın büyük teologlarının eserlerini yakından incelemişti.

vuluştan sonra artık "hür irade"den söz edilemez, çünkü insana artık mutlak benmerkezciliği ve kendi isteklerini tatmin yönünde amansız bir kovalamaca hükmetmektedir. Bunlar her zaman ahlaksız eğilimler veya eylemler değildir; kimi zaman insan iyi ve soylu olanı arar, ibadet eder ve Tanrı'ya yaklaşmaya çalışır. Yine de bu eylemler de suçludur, çünkü kaynaklarında Luther'in her türlü insan etkinliğinin (Tanrı lütfu hariç) temel modeli olarak gördüğü aynı benperestlik yatmaktadır.[53]

Luther, ahlaki erdemlerin eğitimle elde edildiğini belirten Aristoteles'in *Ethika*'sını da mahkûm etti. O, skolastik teolojiyi son tahlilde yeni bir Pelagiusçuluk olarak görüyordu. Ona göre iyilik, lütuf halinin ister içinde ister dışında yapılsın, ruhun selametine asla yardım etmemişti. *Tartışma*'nın yayımlandığı Sonbahar 1517'den itibaren, Luther sürekli *sola fide*'nin açıklanmasıyla uğraşır. İmanın dogmatik içeriği üzerinde o kadar durmaz; asıl önemli olan kendi içinde *iman deneyimi,* çocuklarınki gibi naif ve bütüncül bir *fiducia*'dır.

Akıl ile iman arasındaki meşhur ahenk ise Luther'e göre olanaksızdır ve bunu ileri sürenler putperesttir. Aklın iman alanıyla hiçbir ortak noktası yoktur. Daha sonraları, iman konuları "diyalektik gerçekliğe (yani Aristoteles'in mantığına) karşı değil, onun dışında, altında, üstünde, çevresinde ve ötesindedir" diye yazacaktı.[54]

Luther, Erasmus'un *De Libero Arbitrio*'da dile getirdiği eleştirileri yanıtlarken, teolojisinin ana izleğine –iman yoluyla aklanma– geri dönecekti. Bu iki büyük zihin arasındaki çatışma hem anlamlı, hem üzücü hem de örnek oluşturucu niteliktedir. Erasmus (1469-1536) kilisenin istismarlarına ve yozlaşmasına uzun süre önce saldırarak, reformların aciliyeti üzerinde durmuştu. Üstelik Luther'in ilk çıkışlarını sempatiyle karşılamıştı.[55] Ama Erasmus, iyi bir Hıristiyan ve içten bir hümanist olarak, Hıristiyan cemaatinin parçalanmasına katkıda bulunmayı reddediyordu; savaşı, sözlü şiddeti ve dinsel hoşgörüsüzlüğü lanetliyordu. Batı Hıristiyanlığında köklü bir reform istiyor ve yalnızca endüljansa, rahiplerin şerefsizliğine, piskoposlarla kardinallerin ahlaksızlığına ve keşişlerin sahtekârlığına değil, skolastik yönteme ve teologların halk yığınlarını bilgisiz bırakma eğilimine de karşı çıkıyordu. Erasmus daha akılcı bir eğitimin gerekliliğine inanıyor ve Hıristiyanlığın klasik

---

[53] Bkz. B. A. Gerrish, "De Libero Arbitrio"da derlenmiş metinler, s. 188 ve dipnot 10.

[54] Aktaran Ozment, *a.g.y.*, s. 238.

[55] Bkz. Roland H. Bainton, *Erasmus of Christendom,* s. 153 vd'daki bazı referans ve alıntılar. Erasmus gerek *Mektuplar*'ında, gerekse yayıma veya yeniden basılmaya hazırlanan eserlerinde bu görüşleri onayladığını açıklıyordu.

kültürü özümserse ne büyük bir kazanç sağlayacağına dikkat çekiyordu.[56] Onun ideali, İsa'nın vaaz ettiği şekliyle barıştı: Yalnızca barış Avrupa ulusları arasındaki işbirliğini güvenceye alabilirdi.

31 Ağustos 1523'te Erasmus Ulrich Zwingli'ye şunları yazıyordu: "Luther'in öğrettiği her şeyi, ben de öğrettim sanıyorum, ama bunları o kadar katı bir biçimde ifade etmedim ve bazı paradokslarla muammalardan uzak durdum."[57] Luther'in bazı düşüncelerini benimsemese de, onun lehine mektuplar yazmıştı ve bunların yayımlanacağını da biliyordu.[58] Luther'in Tezler'inin zındık olduğu açıklandığında, Erasmus her hatanın mutlaka bir zındıklık anlamına gelmeyeceğini belirterek karşı çıktı[59] ve Katolik teologlardan Luther'i mahkûm edeceklerine onun yorumlarına yanıt vermelerini istedi. Erasmus, diyalogun gerekliliğini savunduğu için –önce Luther, sonra da Roma tarafından– "tarafsızlık"la, hatta cesaretsizlikle suçlandı. Yeni ve korkunç bir din savaşının arifesinde, imanın herhangi bir maddesine inançtaki içtenliğin şehitlikle ölçüldüğü bir dönemde bu suçlama doğru olabilirdi. Ama XX. yüzyılın bu son çeyreğindeki ökümenik hareket içinde, Erasmus'un ideali –birbirini anlamak ve ortak bir karizma kaynağı bulmak amacıyla karşılıklı hoşgörü ve diyalog– dokunaklı denebilecek bir güncellik kazanmıştır yeniden.

Erasmus geçirdiği birçok kararsızlığın ardından Roma'nın baskılarına boyun eğdi ve Luther'i eleştirmeyi kabul etti. Zaten kendini Wittenberg'in yeni teolojisine iyice uzak hissediyordu. Yine de bu eleştiride fazla aceleci davranmadı. Yazımı 1523'te tamamlanan *De Libero Arbitrio* matbaaya ancak Ağustos 1524'te gönderildi (ilk nüshalar eylül ayında çıktı). Bu eserdeki eleştiriler ölçülü sayılabilir. Erasmus, Luther'in hür iradenin bir *kurmaca* olduğu açıklamasına yoğunlaşmıştı. Gerçekten de Luther Tezler'ini *Exsurge Domini* kararına karşı savunurken şöyle yazmıştı: "İradenin, Tanrı'nın lütfuna mazhar olmadan önce boş bir sözden başka bir şey olmadığını belirtirken, kendimi yanlış ifade ettim. Hür iradenin gerçekten bir kurmaca veya gerçekliği olmayan bir isim olduğunu açıkça belirtmeliydim, çünkü iyilik veya kötülük yapmak insanın yetkisinde değildir. Constance'ta mahkûm edilen Wycliff'in

---

[56] Bkz. Bainton, *a.g.y.*, s. 113-114'te özetlenmiş ve yorumlanmış metinler.

[57] Gerrish, "De Libero Arbitrio," s. 191. "Muammalar," Luther'in meşhur açıklamalarıydı: Azizlerin eserleri günah alanına girer, tercih özgürlüğü boş bir laftır; insan sadece iman yoluyla aklanabilir (*a.g.y.*).

[58] Bkz. Bainton, *a.g.y.*, s. 156 vd'daki metinler. Hatta Erasmus, Yeni Ahit ve *Ratio*'nun yeni baskılarına Luther'in bazı eleştirilerini yansıtan bölümler de eklemişti; krş. *a.g.y.*.

[59] Krş. Gerrish, *a.g.y.*, s. 191, dipnot 38.

makalesinin de doğru bir biçimde açıkladığı gibi: Her şey mutlak bir gereklilik sonucunda vuku bulur."[60]

Erasmus tavrını açıkça belirledi: "Biz hür tercihten, bir insanın ebedi selamete götüren şeylerle uğraşmasını veya onlardan uzaklaşmasını sağlayan insan iradesi gücünü anlıyoruz."[61] Erasmus'a göre, kötülük ve iyilik arasında tercih yapma özgürlüğü insan sorumluluğunun *olmazsa olmaz* koşuluydu. "Eğer irade özgür değilse, günah (insanların sırtına) yüklenemez, çünkü eğer bile isteye yapılmamışsa günah diye bir şey yoktur."[62] Üstelik: Eğer insan seçmekte hür olmasaydı, gerek iyi gerekse kötü tüm eylemlerin sorumlusu Tanrı olurdu.[63] Erasmus Tanrı'nın lütfunun belirleyici önemi üzerinde birçok kez duruyordu. İnsan kendi selametine katkı yapmaz, ama babasının yardımıyla yürümeyi öğrenen küçük bir çocuk gibi mümin de iyiliği seçmeyi ve kötülükten sakınmayı öğrenir.

Luther, tüm ömrü boyunca çok sevdiği bir eser olan *De Servo Arbitrio* (1525) ile ona cevap verdi. Daha en baştan, Erasmus'un risalesinin içinde uyandırdığı "tiksinti, öfke ve aşağılama" duygusunu itiraf ediyordu.[64] *De Libero Arbitrio*'nun dört katı uzunluğundaki yanıt, çok usta ve ateşli bir dille yazılmıştı, teolojik açıdan da Erasmus'un ufkunu aşıyordu. Luther onu evrensel barış kaygısı nedeniyle suçluyordu. "Siz bir barışçı gibi *bizim* savaşımıza son vermek istiyorsunuz." Ama Luther'e göre "o denli ciddi, yaşamsal, ebedi, temel bir gerçeklik söz konusudur ki, bunun yaşam pahasına, tüm dünya kargaşa ve savaş içine girmekle kalmayıp, bu savaşta paramparça olup yok edilse bile, sürdürülüp savunulması gerekir."[65] Daha sonra teolojisinin savunmasına hızla, ama mizahi ve alaycı bir üslupla geçer.

Erasmus, hıncını ve hırçınlığını gizlemediği, *Hyperaspites* adlı kalın eserinde ona yanıt vermiştir. Ama Luther onu bir daha çürütme zahmetine girmez. Yanılmamıştır: Çevresinde kargaşa büyümektedir; din savaşları başlamıştır.

---

[60] Aktaran Erasmus, *De Libero Arbitrio* (= *İradenin Özgürlüğüne Dair*, s. 64). E. Gordon Rupp'ın son yorumlu çevirisini kullanıyoruz: *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation* içinde.

[61] *On the Freedom of the Will*, s. 47.

[62] *A.g.y.*, s. 50.

[63] *A.g.y.*, s. 53.

[64] *De Servo Arbitrio*, çeviren ve yorumlayan Philip S. Watson, *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, s. 103.

[65] *A.g.y.*, s. 112 vd.

**309. Zwingli, Calvin, Katolik Reform**— İsviçreli reformcu Ulrich Zwingli[66] 11 Ekim 1531'de Kappel savaşında birçok silah arkadaşıyla birlikte can verdi. Birkaç yıldır Reform'u Zürih'e ve başka kentlere sokmuştu. Zürih, Zwingli sayesinde, Wittenberg'e eşit bir itibar kazanmıştı. Ama tamamen tecrit edilme tehlikesiyle karşı karşıya kalan Katolik kantonlar Zürhlilere savaş açtı; sayıları ve askeri üstünlükleri sayesinde zaferi kazandılar. Zwingli'nin ölümü Reform'un İsviçre'de yayılmasını durdurdu ve XIX. yüzyıl başına kadar ülkenin din sınırlarının değişmeden kalmasına neden oldu. Bununla birlikte ardılı Henri Bullinger sayesinde, Zwingli'nin eseri korundu ve pekiştirildi.

Zwingli birçok inceleme yazdı, diğer konuların yanı sıra Tanrı, vaftiz ve efkaristiyayı ele aldı. İsviçreli reformcunun özgünlüğünü asıl gösteren onun efkaristiya yorumudur. Luther'in hareketiyle birleşme de bu yorum nedeniyle sağlanamamıştır.[67] Zwingli, sakramentini alan müminin yüreğinde İsa'nın *manevi mevcudiyeti* üzerinde ısrarla durur. İman olmadan Efkaristiyanın hiçbir değeri yoktur. "Bu benim bedenimdir ..." sözü simgesel olarak, kurtuluş inancını güçlendiren İsa'nın kendini feda edişinin anılması gibi anlaşılmalıdır.

Luther İsviçre'deki siyasal özgürlüklere haklı olarak imreniyordu. Bununla birlikte İsviçre'de de dinsel Reform hareketinin siyasal iktidarı hesaba katması gerekiyordu. Zwingli kendisinin Luther'den "daha köktenci" olduğu kanısındaydı. Ama Wittenberg'de olduğu gibi Zürih'te de dinsel özgürlük aşırı köktenci eğilimleri cesaretlendiriyordu. Zwingli en sert ve dokunaklı çatışmayı (rakipleri tarafından) Anabaptist adı verilen hareketin kurucusu Konrad Grebel'le yaptı. Grebel çocukların vaftiz edilmesinin geçerliliğini yadsıyordu.[68] Ona göre ancak yetişkinler, daha doğrusu İsa'nın yaşamını taklit etmeyi özgürce seçmiş olanlar vaftiz edilebilirdi. Dola-

---

[66] 1489'da Zürih yakınında doğan Zwingli Basel, Bern ve Viyana'da eğitim gördükten sonra 1506'da rahipliğe atandı. Luther'e hayrandı, ama kendini bir Lutherci olarak görmüyordu; çünkü daha köktenci bir Reform tasarlıyordu. 1522'de dul bir kadınla gizlice evlendi; ondan dört çocuğu olacaktı. Zwingli ertesi yıl teolojik açıdan tek geçerli kaynağın İncil olduğunu açıklayan 67 Tez'ini (*Schlussreden*) yayımladı; 1525'te ilk Protestan bildirge, *Gerçek ve Sahte Din Üzerine Yorum* çıktı. Zurih Konsili Reform'u benimsedi; Latince ayinin yerini Almanca efkaristiya aldı; kiliselerden tasvirler kaldırıldı, manastırlar sekülerleştirildi

[67] Bu tartışma konusunda bkz. Ozment, *a.g.y.*, s. 334 vd.

[68] Zaten İnciller'de de böyle bir vaftize rastlanmıyordu. Reformdan geçmiş cemaatlerde ise Kitabı Mukaddes'in –tek ve mutlak– otoritesine saygı artık genelleşmişti.

yısıyla bu inancı benimseyenler yeniden vaftiz edilmeliydi.[69] Zwingli dört risaleyle bu öğretiye saldırdı, ama pek başarı sağlayamadı. Birinci "yeniden-vaftiz" 21 Ocak 1528'de gerçekleştirildi. Mart ayında sivil yetkililer bu sapkın akımı yasakladı ve dört Anabaptist idam edildi. 1526'da tutuklanan Grebel ertesi yıl öldü.

Anabaptistçilik baskılara karşın[70] 1530'dan sonra İsviçre ve Güney Almanya'da çok yayıldı. Bu "köktenci Reform" zaman içinde birçok topluluğa bölündü; bunların içinde Paracelsus, Sebastian Franck ve Valentin Weigel gibi "Ruhaniciler" de vardı.

Luther ve Zwingli gibi, Jean Calvin de teolojisini Anabaptistlere karşı savunmak zorunda kaldı.[71] 1509'da Noyon'da doğan Calvin, Paris'te Montaigu Koleji'nde eğitim gördü (1523-1528) ve ilk kitabını 1532'de yayımladı (Seneca'nın *De Clementia*'sı üzerine bir yorum). Luther'in yazılarını okuduktan sonra hümanizma tutkusu yerini teolojiye bıraktı. Calvin Protestanlığı muhtemelen 1533'te kabul etti ve 1536'da Cenevre'ye sığındı. Protestan rahibi olarak atanınca canla başla Reform'un örgütlenmesi için çalıştı. Bununla birlikte iki yıl sonra kent meclisi tarafından sürüldü. O zaman Calvin büyük hümanist ve teolog Martin Bucer'nin (1491-1551) kendisini davet ettiği Strasbourg'a yerleşti. Ömrünün en güzel çağını Strasbourg'da yaşadı. Bucer'nin dostluğu sayesinde çok şey öğrendi ve 1539'da *Hıristiyan Dininin Kuruluşu*'nun gözden geçirilmiş yeni baskısını,[72] 1540'ta ise *Aziz Pavlus'un Romalılara Mektubu* hakkında bir yorum yayımladı. Yine 1540'ta Protestanlığı kabul etmiş bir Anabaptistin dul eşi olan Idelette de Bure ile evlendi. Ama Cenevre'de durum bozulunca Kanton Meclisi ondan geri gelmesini rica etti. Calvin Eylül 1541'de geri dönmeyi kabul etti ve Mayıs 1564'te ölünceye dek orada kaldı.

Calvin, bazı direnişlere karşın, Cenevre'de kendi Reform anlayışını kabul ettirmeyi başardı: Kilisenin tüm iman ve örgütlenme sorunlarında karar vermeyi sağlayan tek otorite Kitabı Mukaddes'ti. Sürekli siyasal, kilise içi ve teolojik tartışmalara

---

[69] Anabaptist (Yeniden-vaftizci) terimi de buradan geliyordu, ancak bu adlandırma da pek yerinde sayılamaz, çünkü bu inancı benimseyenler ilk vaftizin kutsayıcı değerini zaten kabul etmiyorlardı.

[70] Tarihçiler 1525'ten 1618'e kadar idam edilen Anabaptistlerin sayısını 850 ile 5000 arasında tahmin etmektedir. Bunlar yakılarak, başları kesilerek veya boğularak öldürülmüştü; krş. Ozment, *a.g.y.*, s. 332.

[71] Bu konudaki tüm belgeler ilk kez Willem Balke tarafından derlenip çözümlenmiştir: *Calvin and the Anabaptist Radicals*.

[72] Calvin, 1535'te Fransa'da tamamladığı bu eseri, sonraki çok sayıda yeniden baskısında sürekli olarak gözden geçirip genişletti.

girse de, Calvin inanılmaz bir edebi üretkenliğe sahipti. Hatırı sayılır bir yazışma külliyatı dışında, Eski ve Yeni Ahit üzerine yorumlar, Reform'un çeşitli yönlerine ilişkin çok sayıda inceleme ve risale, Aziz Pavlus'un Mektupları üzerine vaazlar vb kaleme almıştı. Başyapıtı edebi yetkinliğiyle de dikkat çeken *Hıristiyan Dininin Kuruluşu*'dur. Latince metnin son baskısı 1559'da çıktı.[73]

Calvin'in teolojisi bir sistem oluşturmaz. Daha çok Kitabı Mukaddes düşüncesinin yorumlu bir özetidir. Calvin, Aziz Augustinus'un görüşleri ışığında birçok kez okuyup nüfuz ettiği her iki Ahit'i keşfeder ve üzerlerinde düşünür. Adı zikredilmemesine karşın Luther'in etkisi de fark edilmektedir. Calvin teolojisinin temel sorunlarını oldukça kişisel bir üslupla tartışır: Tanrı'nın yaratıcı ve Efendi olarak bilinmesi, On Emir ve İman (Havarilerin simgesine göre), iman yoluyla aklanma ve hayır işlerinin erdemleri, Tanrı'nın lütfu ve yazgıları önceden takdiri, geçerli iki sakrament (vaftiz ve efkaristiya ayini), ama aynı zamanda dua, kilise yetkileri, sivil yönetim konuları. Calvin'e göre insan asla günahkârlıktan kurtulmaz; onun "sevapları" yalnızca Tanrı'nın lütfu sayesinde kabul edilir hale gelir. Aşkın Tanrı ile yarattığı mahluk arasındaki mesafe Kutsal Metinlerde saklanan vahiy sayesinde ortadan kaldırılabilir. Bununla birlikte insan Tanrı'yı Kendinde bilemez, yalnızca *kendini insanlara gösteren* Efendi olarak tanıyabilir. İki sakrament İsa Mesih'in kendisini mümine iletmesini sağlayan araçtır.

Reform'un büyük teologları arasında en kısıtlı özgünlüğe Calvin'in sahip olduğu konusunda görüş birliğine varılmıştır. Çünkü en son Luther'in dogmatik açıdan katılaşmasından beri, reformdan geçmiş kiliselerde teolojik yaratıcılık önceliğini yitirir. Önemli olan bireysel özgürlüğün örgütlenmesi ve kamusal eğitimden başlayarak toplumsal kurumlarda reforma gidilmesidir. Luther, yaratıcı bireyin önemini açığa çıkarmış ve bu ilkeyi kendi yaşamında örneklemişti. Hümanistlerin yücelttiği "insanın saygınlığı"ndan çok, bireyin Tanrı dışındaki tüm diğer otoriteleri reddetme özgürlüğü Aydınlanma çağında beliren, Fransız Devriminin yanı sıra bilimin ve teknolojinin zaferiyle de kesinlik kazanan biçimiyle "modern dünya"yı –ağır ağır işleyen bir kutsallıktan arındırma süreci içinde– mümkün kılmıştır.

---

[73] Ömründeki en acılı evrelerden biri, yetkin bir doktor, ama amatör bir teolog olan ve Calvin'i şiddetle eleştiren İspanyol Michael Servetus'un 1553'te idam edilmesi oldu; krş. Williams, *The Radical Reformation*, s. 605 vd. "Pek çok kişi açısından, Calvin'in Servetus'un ölümünde oynadığı rol, Engizisyon'un Galileo'ya davranışı Katolik Kilisesinin nasıl damgalanmasına yol açmışsa, Protestanlığa da gericilik damgasının vurulmasına neden oldu;" Ozment, *a.g.y.*, s. 369.

Calvin'e gelince, o kilisesinin toplumsal ve siyasal ilerlemesine Luther'den daha çok katkı yapmakla kalmamış, bizzat verdiği örnekle siyasal etkinliğin teolojik işlevini ve önemini de kanıtlamıştır. Nitekim XX. yüzyılın ikinci yarısında moda olan emek teolojisi, kurtuluş teolojisi, sömürgecilik karşıtlığı teolojisi vb siyasal teolojiler dizisinin erken örneğini oluşturmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Batı Avrupa'nın XVI. yüzyıldan sonraki dinsel tarihi daha çok kıtanın siyasal, toplumsal, ekonomik ve kültürel tarihiyle bütünleşmektedir.

Trento Konsili'nde (1545-1563)[74] gerçekleştirilen son önemli reform çokanlamlı bir özellik göstermektedir. Çok geç başlatılan ve Protestan hareketlerin durmadan genişlemesi saplantısından kurtulamayan Trento Konsili, çağdaş tarihin baskısı altında gelişir ve özellikle de Papalığın siyasal erkinin sağlamlaştırılmasını amaçlar. Bununla birlikte birçok teolog ve hiyerarşinin üst düzey üyeleri bir süredir gerçek reformlar yapılmasını ve öncelikle de Papa'nın yetkilerinin sınırlanıp, piskoposluk otoritesinin eski haline getirilmesini istiyorlardı. Trento Konsili'nin açılışı yapılmadan birkaç yıl önce ve İmparator V. Charles'ın ısrarı üzerine, Nisan 1541'de Regensburg'da Protestan (aralarında Bucer ve Melanchthon da vardı) ve Katolik (John Eck, Johan Groper vb) teologlar arasında tartışmalar yapıldı. İki taraf birkaç hafta içinde bazı temel konularda (örneğin selametin "çifte aklanma" niteliği) mutabakata vardılar.

Ne yazık ki Konsil bu yakınlaşmayı boşa çıkardı. Papa ve onun Cizvit danışmanları Katolik ülkelerde yeni Luther, Zwingli veya Calvin'ler çıkmasını engelleyebilecek reformlarla ilgileniyorlardı. Konsil o şekilde oluşturulmuştu ki, yalnızca papanın önerileri kabul edilebilirdi. Tahmin edilebileceği gibi, zaferi gerici eğilim kazandı. Bununla birlikte Konsil piskoposlara (kendi bölgelerinde ikamet koşuluyla) otoritelerini geri verdi, rahiplerin ahlaksızlığına ve kadınlarla nikâhsız yaşamalarına karşı sert tepki gösterdi, din adamlarının teolojik eğitimi konusunda önemli kararlar aldı vb. Ayrıca Konsil ibadet düzeninde, laiklerin daha gerçek bir dinsel yaşam ihtiyacını tatmin edeceği düşünülen düzeltmelere gitti.

Trento sonrası Katolikliği nitelemesiyle anılan şey, kısmen bu iyileştirme önlemlerinin sonucu olduğu gibi, aynı zamanda bazı büyük havarilerin ve mistiklerin de eseridir. Ortaçağ mistik anlayışının ve *devotio moderna*'nın gelenekleri Azize Avila'lı Theresa (1515-1582) ve Aziz Juan de la Cruz (1542-1591) ile yeni bir atılım

[74] İlk oturum Mart 1545'ten 1547 kışına; ikincisi Mayıs 1551'den Mayıs 1552'ye; sonuncusu Nisan 1561'den Aralık 1563'e kadar sürer.

dönemi yaşadı. Azize Theresa'nın ruh ile İsa arasındaki evlilik şeklinde ifade ettiği *unio mystica*, Engizisyon'un kuşkularına karşın, olağanüstü bir itibar kazandı.[75] Ama Karşı-Reform'un –ahlaki, dinsel ve siyasi– başarısına asıl katkıyı, İsa Cemiyeti'nin* kurucusu Loyola'lı Ignatius (1491-1556) yaptı.[76] Söz ettiği mistik deneyimleri de olmasına karşın, Loyola'lı Ignatius'un tercihi havarilik, yani meşhur bir deyişle "eylem içinde tefekkürdü". Ayrıca ona öncelikle yaptığı hayır işleri –yetimhaneler, eski fahişeler için huzurevleri, ortaokullar ve kolejler, üç kıtaya yayılan misyonlar vb– için hayran olundu.

Loyola'lı Ignatius'un öğretisinin özü şu şekilde özetlenebilir: Tanrı'ya, dolayısıyla O'nun yeryüzündeki temsilcisi olan Papa'ya ve Cemiyetin başkanına mutlak itaat; duaların, tefekkürün ve bunun sonucu olan ayırt etme yeteneğinin insanın varoluş koşullarını değiştirebileceği inancı; Tanrı'nın insanları dine çekme yönündeki her çabayı, dolayısıyla kendini düzeltme, iyileştirme çabalarını da desteklediği konusunda kesin kanı; hayır işlerinin –özellikle muhtaçlara yardım için girişilen eylemler– Tanrı tarafından kabul edildiğine duyulan güven.

Luther ve Calvin'in teolojileriyle karşılaştırıldığında Loyola'lı Ignatius'unki oldukça iyimserdir. Bu da Ignacio'nun hem tefekkür yöntemini, hem de eyleme yüklediği işlev ve değeri yönlendiren mistik deneyimleriyle açıklanabilir. Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisine körü körüne itaat onun mistik kökenini ele vermektedir; bu itaat, Şiilikte İmam'a (§ 273) ve Hinduizmde ruhani öndere (*gurudev*) gösterilen hürmete benzetilebilir. Orada da söz konusu hürmet mistik bir teolojiyle gerekçelendirilmektedir.

---

[75] Arkaik, doğulu ve batılı mistik deneyimlerin morfolojisine ve karşılaştırmasına ayrılmış sonuç bölümünde bu sorunlara yeniden döneceğiz.

* Cizvit tarikatının diğer adı –yn.

[76] 1491'de Loyola'da doğan Ignacio romantik ve maceracı bir gençlik dönemi geçirdi. 1521 Fransız-İspanyol savaşında ağır yaralandıktan sonra birkaç dinsel kitap okudu; *İsa Mesih'e Öykünmek* ve Aziz Francesco ile Aziz Dominicus'un yaşamöyküleri de bu kitaplar arasındaydı. Onlara öykünmeye karar verdi. Mart 1522'de Montserrat'ya yaptığı ilk Hac ziyaretinde, Meryem Ana sunağında kendini Tanrı'nın hizmetine adamaya ant içti. Ignacio o andan itibaren kimi zaman bütün bir hafta perhiz yapıp, paçavralar içinde yayan dolaşarak ve günde yedi saati dua etmeye ayırarak aşırı çileci bir yaşam sürdü. Barcelona'daki bir ilkokulda Latince öğrendikten sonra Şubat 1528'de Paris'e geldi ve Montaigu Koleji'ne yazıldı; 1534'te mezun oldu. Ignacio dokuz arkadaşıyla birlikte yeni bir tarikat kurma iznini aldı ve bu tarikat Vatikan tarafından 1540'ta onaylandı. Önceleri altmış kişiyle sınırlı olan İsa Cemiyeti üyelerinin sayısı, Ignacio 1556'da öldüğünde bini geçmişti.

Loyola'lı İgnatius'un dinsel dehası kendini özellikle *Ruhsal Alıştırmalar*'da gösterir; bu kısa risaleyi yazmaya Montserrat yakınındaki Mannese'de, ilk mistik rüyetinin hemen ardından başlamıştı. Dört haftalık bir inzivaya çekilen kişiye (mutlaka Cemiyet'in bir üyesi olması da şart değildir) faydalı olabilecek tefekkür ve duaları gün gün belirten, kullanışlı bir elkitabıdır bu. Eser eski bir Hıristiyan tefekkür geleneğinin uzantısıdır. Birinci haftadaki meşhur deneyimin, tarihsel bir olayı veya bir manzarayı somut ve canlı bir biçimde oluşturmak üzere harcanan hayal gücü çabasının öncüllerine XII. yüzyılda da rastlanmaktadır. Ama İgnacio bu görselleştirme yöntemini bazı Hint meditasyon tekniklerini hatırlatan bir kesinlikle geliştirir. Münzevi içinde bulunduğu mekânın izdüşümünü hayal gücü yardımıyla kutsal tarihin *cereyan etmekte olduğu* (şimdiki zamanda!) mekân içine yansıtarak, kutsallaştırmayı öğrenir. İsa'nın eski Kudüs'ünü *görmeli*, Beytüllahim yolundaki Meryem ile Yusuf'u *kendi gözleriyle izlemelidir*. Yemek yerken bile, kendini Havariler ile birlikte sofrada görebilir.

Altı çizilmesi gereken, *Ruhsal Alıştırmalar*'ın kesinliği ve ağırlığıdır; her türlü cezbe atılımı özenle denetlenir. Münzevinin giderek arınması asla bir *unio mystica* hazırlığı değildir. İnzivanın amacı ruhsal atletler yetiştirmek ve onları yeniden dünyaya göndermektir.

**310. Rönesans Boyunca Hümanizma, Yeni Platonculuk ve Hermesçilik—** Cosimo de' Medici, yıllar boyunca biriktirdiği Platon ve Plotinos yazmalarının çevrilmesi işini Floransalı büyük hümanist Marsilio Ficino'ya (1433-1499) vermişti. Bununla birlikte Cosimo 1460'lar civarında bir *Corpus hermeticum* yazması satın aldı ve Ficino'dan bu eseri derhal Latinceye çevirmesini istedi. O dönemde Ficino Platon çevirisine henüz başlamamıştı; yine de *Diyaloglar*'ı bir kenara koydu ve alelacele Hermesçi yazıları çevirmeye girişti. 1463'te, Cosimo ölmeden bir yıl önce, bu çeviriler tamamlanmıştı. Böylece *Corpus hermeticum*, Marsilio Ficino'nun çevirip yayımladığı ilk Yunanca metin oldu.[77] Bu durum Hermesçi metinlerin yazarı olarak kabul edilen Hermes Trismegistus'un itibarını göstermektedir (krş. § 209).

Ficino'nun Latince çevirileri –özellikle de *Corpus Hermeticum*, Platon ve Plotinos– Rönesans'ın dinsel tarihinde önemli bir rol oynamıştır: Yeni Platonculuğu Floransa'da muzaffer kılmış ve Avrupa'nın hemen her yerinde Hermesçiliğe yönelik

---

[77] Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, s. 12-13. O zamana dek Latincede bir tek Hermesçi metin bulunuyordu: *Asclepius*.

tutkulu bir merak uyandırmışlardır. İlk İtalyan hümanistleri –Petrarca'dan (1304-1374) Lorenzo Valla'ya (Laurentius Vallensis) (1405-1457) dek– skolastik teolojisini reddedip Kilise Babaları'na dönerek yeni bir dinsel yönelişi zaten başlatmışlardı. Hümanistler, laik ve klasik dönemi iyi bilen Hıristiyanlar olarak, Hıristiyanlık ile tanrıya ve insan doğasına ilişkin Hıristiyanlık öncesi anlayışlar arasındaki ilişkileri ruhban sınıfından daha iyi inceleyip anlayabilecekleri kanısındaydılar. Charles Trinkaus'un da belirttiği gibi, *Homo Triumphans*'a bu şekilde yeniden değer yüklenmesi mutlaka putperest kökenli değildir; daha çok Kilise Babaları'nın yaşamöykülerine ilişkin anlatılardan esinlenmektedir.[78]

Ficino, Pico della Mirandola (1463-1494) ve Egidio di Viterbo'nun (1469-1532) tanıtıp yaygınlaştırdığı Yeni Platonculuk ile birlikte, Hıristiyanlık bağlamından vazgeçilmeden insanlık halinin yüceltilmesi yeni bir boyut kazanır. Tanrı dünyayı yaratırken insana yeryüzünün egemenliğini vermiştir ve "tarihin ve uygarlığın yaratıcılığı, yeryüzü tanrısı olarak insanın eylemleriyle gerçekleştirilmeliydi."[79] Ama hümanistlerin ayırt edici eğilimini oluşturan insanın yüceltilmesi giderek yarı-Hıristiyan Yeni Platonculuk ve Hermesçilikten esinlenmeye başlar.

Ficino'nun ve Pico della Mirandola'nın kendi inançlarının ortodoksluğundan kuşkuları yoktu tabii ki. Daha II. yüzyılda din savunucusu Lactantius, Hermes Trismegistus'u Tanrı'dan esinlenmiş bir bilge olarak kabul ediyor ve bazı Hermesçi kehanetlerin İsa Mesih'in doğumuyla gerçekleştiği yorumunu yapıyordu. Marsilio Ficino, Hermesçilik ve Hermesçi büyü[80] ile Hıristiyanlık arasında bir ahenk bulunduğunu yeniden ilan ediyordu. Pico *Büyü (Magia)* ve *Kabala*'nın (*Cabala*) İsa'nın tanrısallığını doğruladığını kabul ediyordu.[81] Saygıdeğer bir *prisca theologia*'ya[82] ve meşhur "kadim teologlara" –Zerdüşt, Musa, Hermes Trismegistus, Davud, Orfeus, Pythagoras, Platon– evrensel inanç olağanüstü bir çığır haline gelmişti.

---

[78] Krş. Charles Trinkaus, "*In our Image and Likeness*," I, s. XIX vd, 41 vd (Petrarca), 150 vd (L. Valla); bkz. özellikle s. 341 vd, 381 vd'da basılmış metinler. Kişiliğin tam olarak gerçekleştirilmesi her zaman paganlıktan alınmış bir ideali gerektirmez; özellikle lütuf teolojisindeki yenilenmeyle açıklanır; krş. *a.g.y.*, s. XX, 46 vd.

[79] *A.g.y.*, s. XXII.

[80] Bkz., D. P. Walker ve diğ., *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, s. 30 vd.

[81] Pico'nun VII. Innocentius tarafından mahkûm edilmiş tezleri arasında şu meşhur açıklama da bulunur: *Nulla est scientia que non magis certificet de divinitate Christi quam magia et cabala.* Krş. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, s. 84 vd.

[82] Krş. D. P. Walker, *The Ancient Theology*, ozellikle s. 22 vd ("Orpheus the Theologian").

Bu görüngüde, skolastiğin ve hem insana hem de evrene ilişkin ortaçağ anlayışlarının bıraktığı derin tatminsizliğin izleri, "taşra," yani yalnızca *Batı* Hıristiyanlığı adı verilebilecek olguya karşı tepki, aynı zamanda evrenselci, tarihsellik ötesi, "en eski" dini bulma özlemi sezilmektedir. Pico, Eski Ahit'in öncülü olan ve onu açıklayan bir vahiy olduğunu düşündüğü Kabalanın sırrına erebilmek için İbranice öğrenir. Papa VI. Alexandrios Vatikan'a Hermesçi, yani "Mısırlı" imge ve simgelerle dolup taşan bir fresk yaptırır. Kadim Mısır, Zerdüşt'ün mitsel Pers'i, Orfeus'un "gizli öğretisi," Musevi-Hıristiyanlığın ve hümanistlerin kısa süre önce yeniden keşfettikleri klasik dünyanın sınırlarını aşan "gizemleri" gözler önüne serer. Aslında Mısır ve Asya'nın temel vahiylerinin yeniden bulunabileceği ve bunların birbirleriyle uyumlu olduklarının, tek bir kaynaktan geldiklerinin kanıtlanabileceği konusunda kesin bir yargı söz konusudur. (Aynı coşku ve aynı umuda, daha mütevazı boyutlarda da olsa, Sanskritçenin ve Vedalar ile Upanişadlar'ın "en eski olma niteliği" "keşfedildikten" sonra XIX. yüzyılda da rastlanır).

Yaklaşık iki yüzyıl boyunca Hermesçilik sayısız teoloğun ve hem inançlı hem de inançsız filozofların saplantısı haline geldi. Giordano Bruno'nun (1548-1600) Copernicus'un keşiflerini o denli coşkuyla karşılamasının nedeni, güneşmerkezciliğin derin bir dinsel ve büyüsel anlamı olduğunu düşünmesiydi. Bruno İngiltere'de iken eski Mısırlıların büyüsel dininin *Asclepius*'ta betimlendiği biçimiyle yakında geri döneceği kehanetinde bulunmuştu. Giordano Bruno kendini Copernicus'tan üstün hissediyordu, çünkü Copernicus kendi kuramını yalnızca bir matematikçi olarak anlarken, Bruno onun şemasını tanrısal gizemlerin hiyeroglifi olarak yorumlayabiliyordu.[83]

Ama Giordano Bruno'nun farklı bir amacı vardı: Hermes'i en eski din olarak kabul edilen Mısır diniyle özdeşleştirmişti ve dolayısıyla dinsel evrenselciliğini Mısır büyüsünün rolü üzerine kuruyordu. XVI. yüzyılın birçok yazarı ise onun aksine bir zındıklık olduğu açıklanan Hermesçi büyüye başvurmaktan çekiniyordu. Hermesçiliği Fransa'ya sokan Lefèvre d'Étaples (1460-1537) bu duruma bir örnektir: O, *Corpus Hermeticum*'un büyük bölümünü *Asclepius*'tan ayrı tutuyordu. Yeni Platoncu

[83] Bkz. Yates, *Giordano Bruno*, s. 154 vd ve birçok yerde. Çok çeşitli alanlarda bilgi sahibi bir Helenist olan Isaac Casaubon, 1614'te, *Corpus Hermeticum*'un oldukça geç döneme ait metinlerin derlemesi olduğunu gösterdi – hiçbiri II. veya III. yüzyıldan öncesine ait değildi (krş. § 209). Ama "Mısır gizemleri"nin masalsı itibarı Avrupa entelijensiyasının zihnini yeni bir biçim altında uğraştırmaya devam etti: "hıyerogliflerin gizemi."

Symphorien Champier (1472-1539), *Asclepius*'un büyüye ilişkin bölümlerinin yazarının Hermes değil, Apuleius olduğunu kanıtlamaya bile uğraştı.[84] XVI. yüzyılda, Avrupa'nın başka yerlerinde olduğu gibi Fransa'da da Hermesçiliğin örnek gösterilen değeri öncelikle ve özellikle barış ve uyum getireceği düşünülen dinsel evrenselciliğinden kaynaklanıyordu. Bir Protestan yazar, Philippe de Mornay Hermesçiliği din savaşlarının dehşetinden kurtulmanın bir yolu olarak görür. *De la vérité de la religion chrétienne* başlıklı eserinde (1581), Hermes'e göre "Tanrı'nın bir olduğunu ... Baba ve İyi sıfatlarının yalnızca ona ait olduğunu" hatırlatır; "yalnız ve kendisi Her Şey; İsimsiz ve her İsimden münezzehtir."[85]

J. Dagens'ın yazdığı gibi, "Hermesçiliğin bu etkisi hem Protestanları hem de Katolikleri etkiledi ve her iki tarafta en barışçı eğilimlerin önünü açtı."[86] Hermes'in vahyettiği ve başlangıçta tüm insanlık tarafından paylaşılan saygıdeğer din, günümüzde evrensel barışı ve çeşitli inançlar arasında uzlaşmayı kurabilirdi. Bu vahyin merkezinde tüm yaratılışın sentezi olan mikrokozmosun, insanın "tanrısallığı" yer alır. "Mikrokozmos, makrokozmosun nihai amacı, makrokozmos ise mikrokozmosun evidir.... Makrokozmos ve mikrokozmos birbirlerine öylesine bağlıdır ki, biri her zaman ötekinde mevcuttur."[87]

Makrokozmos-mikrokozmos denkliği Çin'de, kadim Hindistan'da ve Yunanistan'da biliniyordu. Ama özellikle Paracelsus ve öğrencilerinde yeni bir güce kavuştu.[88] Göksel bölge ile ay altı dünya arasında iletişimi mümkün kılan insandır. XVI. yüzyılda *magia naturalis*'e duyulan ilgi doğa ile dini yakınlaştırma yönünde yeni bir çabayı temsil etmektedir. Nitekim doğanın incelenmesi Tanrı'yı daha iyi anlamak için girişilen bir arayıştı. Bu anlayışın yapacağı görkemli gelişimi ileride göreceğiz.

---

[84] Yates, *a.g.y.*, s. 172 vd XVI. yüzyılda Fransa'da Hermesçilik hakkında, ayrıca bkz. Walker, *The Ancient Theology*, böl. III.

[85] Aktaran Yates, *a.g.y.*, s. 177. Ayrıca bkz. Walker, *a.g.y.*, s. 31-33, 64-67 vb. Hatta Katolik Francesco Patrizi, *Corpus Hermeticum*'un öğrenilmesinin Alman Protestanları kiliseye geri dönme konusunda ikna edebileceğine inanıyordu; Yates, s. 182 vd.

[86] "Hermétisme et cabale en France, de Lefèvre d'Etaples à Bossuet," s. 8; Yates, *a.g.y.*, s. 180.

[87] Charles de Bouelles, aktaran E. Garin, "Note sull'ermetismo del Rinascimento," s. 14.

[88] Krş. Alex Wayman ve diğ., "The Human Body as Microcosm in India, Greek Cosmology and Sixteenth Century Europe;" Allen G. Debus, *Man and Nature in the Renaissance*, s. 12 vd, 26 vd.

**311. Simyaya Yüklenen Yeni Değerler: Paracelsus'tan Newton'a—** Daha önce de hatırlattığımız gibi (§ 283), Arapça korunmuş veya yazılmış simya eserlerinin ilk Latince çevirileri XII. yüzyıl tarihlidir. Bunların en meşhurları arasında Hermes'e atfedilen *Tabula Smaragdina* hatırı sayılır bir itibara sahiptir. Hermesçilik ile simya arasındaki bağıntıyı yansıtan meşhur söz de bu kitaptadır: "Birlik mucizesinin gerçekleşmesi için, yukarıda olan her şey aşağıdakiler, aşağıda olan her şey de yukarıdakiler gibidir."

Batılı simyacılar, Helenistik çağda da bilinen (krş. § 211), aşkın dönüşüm sürecinin, yani Felsefe Taşı'nın elde edilmesinin dört evresi senaryosunu takip ederler. Birinci evre (*nigredo*) –maddenin sıvı haline gerileme– simyacının "ölümü"ne karşılık gelir. Paracelsus'a göre, "Tanrı'nın Krallığı'na girmek isteyen kişi, önce bedeniyle annesinin içine girmeli ve orada ölmelidir." "Anne," *prima materia, massa confusa, abyssus*'tur.[89] Bazı metinler, *opus alchymicum*'la müminin içsel deneyiminin eşzamanlılığını vurgular. "Şeyler benzerleri sayesinde olgun hale getirilir ve bu nedenle işlemcinin işleme katılması gerekir."[90] Dorn, "Ölü taşlardan canlı felsefe taşlarına dönüşün" diye yazar. Gichtel'e göre, "bu yenilenmeyle yalnızca yeni bir ruh sahibi olmakla kalmaz, yeni bir Beden de alırız. Bu Beden tanrısal kelamdan veya göksel Sofia'dan çıkarılmıştır." Yalnızca laboratuvar işlemlerinin söz konusu olmadığı, simyacının erdemleri ve nitelikleri üzerinde ısrarla durulmasıyla da kanıtlanmaktadır: Simyacı sağlıklı, alçak gönüllü, sabırlı, namuslu olmalıdır; hür ve yaptığı işle ahenk içinde bir zihni olmalıdır; çalışırken bir yandan da tefekküre dalabilmelidir vb.

Konumuz açısından *opus*'un diğer evrelerini özetlemeye gerek yoktur. Bununla birlikte, *materia prima*'nın ve Felsefe Taşı'nın çelişkili niteliğini belirtelim. Simyacılara göre, her ikisi de her yerde ve her biçimde bulunur ve yüzlerce terimle ifade edilirler. Yalnızca 1526 yılına ait bir metinden alıntı yaparsak, "genç ve yaşlı tüm insanlar [Taşı] bilir; o, kırda, köyde, kentte, Tanrı'nın yarattığı her şeyde bulunur; ama herkes onu horlar. Zenginler ve yoksullar onu her gün ellerine alır.

---

[89] Krş. *Forgerons et alchimistes*, s. 131. Bkz. *a.g.y.*, s. 132, "felsefi ensest" üzerine başka alıntılar. Basil Valentin'in *vitriol* terimiyle kurduğu akrostiş *descensus ad inferos*'un çaresiz gerekliliğini vurgular: *Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* ("Toprağın içini ziyaret et ve arınma yoluyla gizli Taşı bulacaksın").

[90] *Liber Platonis quartorum* (bunun Arapça özgün metni X. yüzyıldan daha geç döneme ait olamaz), aktaran Eliade, *Demirciler ve Simyacılar*, s. 173. Aynı öğretiye Çinli simyacılarda da rastlanır, krş. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, s. 43.

Hizmetçiler onu sokağa fırlatıp atar. Çocuklar onunla oynar. Ve insan ruhundan sonra yeryüzündeki en harika ve değerli şey olmasına karşın, kimse onu beğenmez".[91] Anlaşıldığı kadarıyla, hem gündelik dil dışında aktarılamayacak deneyimlerin ifadesi hem de simgelerin gizli manalarına dayanan şifreli bir iletişim olan bir "gizli dil" söz konusudur.

Taş zıtların özdeşleştirilmesini mümkün kılar.[92] Madenleri arındırır ve "mükemmelleştirir." Taş'a şifalı erdemler yükleyenler Arap simyacılardır ve *Elixir vitae* (Yaşam İksiri) kavramı Batıya Arap simyası aracılığıyla girmiştir.[93] Roger Bacon, "pislikleri ve en kötü madenin her türlü çürümesini yok eden ve insan ömrünü yüzyıllarca uzatabilen bir tıp"tan söz eder. Villanova'lı Arnauld'a göre, Taş tüm hastalıkları iyileştirir ve ihtiyarlara gençliklerini geri verir.

Daha önce Çin simyasında da bulgulanan (§ 134) madenlerin altına dönüşüm süreci ise zamansal ritmi hızlandırır ve dolayısıyla doğanın eserine katkıda bulunur. XIV. yüzyıldan bir simya eseri olan *Summa Perfectionis*'te yazıldığı gibi, "Doğanın çok büyük bir zaman diliminde olgunlaştıramadığını, sanatımız sayesinde biz çok kısa sürede tamamlayabiliriz." Ben Johnson da *The Alchemist* ("Simyacı," II. Perde, 2. sahne) adlı oyununda aynı düşünceyi sergiler. Simyacı, "kurşun ve diğer madenler, eğer dönüşecek zamanı bulsalar, altın haline gelirlerdi" der ve bir başka karakter şunu ekler: "İşte ben de Sanatımızı bu alanda icra ederim."[94] Başka bir ifadeyle, simyacı zamanı ikame etmektedir.[95]

Geleneksel simyanın, maden filizlerinin büyümesi, madenlerin dönüşüm geçirmesi, İksir ve sırrın korunması zorunluluğu gibi ilkelerine Rönesans ve Reform dönemlerinde de karşı çıkılmamıştır.[96] Bununla birlikte ortaçağ simyasının ufku,

---

[91] *Demirciler ve Simyacılar*, s. 179.

[92] Basile Valentin'e göre, "kötülük, iyilikle aynı şey haline gelmelidir." Starkey ise Taş'ı "Düşmanlar arasında dostluğu yeniden kuran, zıtların bağdaştırılması" olarak betimler; krş. *Demirciler ve Simyacılar*, s. 181.

[93] Krş. R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, s. 135 vd.

[94] Krş. *Demirciler ve Simyacılar*, s. 55.

[95] Bu Prometheus jestinin sonuçlarını *Demirciler ve Simyacılar*, s. 195 vd'da tartışmıştık.

[96] Bilginler maden filizlerinin büyümesi konusunu XVIII. yüzyılda bile tartışmıyorlardı. Ama simyanın bu süreçte doğaya yardım edip edemeyeceği ve özellikle de "bu işi daha önce yaptığını iddia edenlerin namuslu, aptal veya sahtekâr insanlar" olup olmadıkları sorularını gündeme getiriyorlardı (Betty J. T. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*, s. 44). Çağının en büyük "akılcı" kimyageri olarak kabul edilen, tamamen ampirik deneyleriyle meşhur olmuş Herman Boerhaave (1664-1739) madenlerin dönüşümüne hâlâ inanıyordu.

Yeni Platonculuğun ve Hermesçiliğin etkisiyle değişti. Simyanın doğanın eserini destekleme yetisine sahip olduğu yönündeki kesin kanı, Hıristiyolojik bir anlam kazandı. Şimdi simyacılar, ölümü ve dirilişiyle insanlığın günahlarının kefaretini ödeyen İsa gibi, *opus alchymicum*'un da doğanın kurtuluşunu sağlayabileceğini ileri sürüyorlardı. XVI. yüzyıldan meşhur bir Hermesçi, Heinrich Khunrath, Felsefe Taşı'nı "Makrokozmosun Oğlu," İsa Mesih'le özdeşleştiriyordu; ayrıca İsa insana, yani mikrokozmosa manevi bütünlüğünü nasıl kazandırdıysa, Taş'ın keşfinin de makrokozmosun gerçek yaradılışını ortaya çıkaracağı kanısındaydı. *Opus alchymicum*'un hem insanı hem de doğayı kurtarabileceği inancı kökten *renovatio* (yenilenme) özleminin uzantısıydı; bu nostalji, Fiore'li Gioachino'dan beri Batı Hıristiyanlığı'nın yakasını bırakmamıştı.

Meşhur simyacı, matematikçi ve ansiklopedici John Dee (doğumu 1527), İmparator II. Rodolphe'a aşkın dönüşüm sırrını bildiği konusunda güvence vermişti; Dee, dünya çapında manevi bir reformun "gizli işlemler"in, ilk sırada da simya işlemlerinin harekete geçireceği güçler sayesinde gerçekleştirilebileceği kanısındaydı.[97] İngiliz simyacı Elias Ashmole da simya, astroloji ve *magia naturalis*'i, tüm ilimlerin "Kurtarıcı"sı olarak görüyordu. Nitekim Paracelsus ve Van Helmont yandaşlarına göre, doğa ancak "kimya felsefesi" (yani yeni simya) veya "gerçek Tıp" öğrenilerek anlaşılabilirdi.[98] Gökyüzü ve yeryüzünün sırlarını çözebilecek anahtar, *astronomi* değil *kimyaydı*. Madem ki yaratılış kimyasal bir süreç olarak açıklanıyordu, o halde göksel ve yersel görüngüler de kimyasal terimlerle yorumlanabilirdi. Makrokozmos-mikrokozmos ilişkilerini hesaba katan "filozof-kimyager" gerek yeryüzünün, gerekse gök cisimlerinin sırlarına nüfuz edebilirdi. Örneğin Robert Fludd, güneşin dairesel hareketinden kopya edilmiş bir kimyasal kan dolaşımı betimlemesi sundu.[99]

Hermesçiler ve "filozof-kimyacılar," çağdaşlarının birçoğu gibi, tüm dinsel, toplumsal ve kültürel kurumlarda genel ve köklü bir reform beklentisi içindeydiler ve içlerinden bazıları bu hareketin ateşli hazırlayıcılarındandı. Bu evrensel yenilen-

---

Newton'ın gerçekleştirdiği bilimsel devrimde simyanın önemini de göreceğiz.

[97] Krş. Peter French, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus*; R. J. W. Evans, *Rudolf II and His World: A Study of Intellectual History*, s. 218-228. John Dee'nin Khunraht üzerindeki etkisi hakkında bkz. Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, s. 37-38.

[98] A. C. Debus, "Alchemy and the Historian of Science," s. 134.

[99] A. C. Debus, *The Chemical Dream of Renaissance*, s. 7, 14-15.

menin birinci ve vazgeçilmez aşaması bilgi reformuydu. 1614'te yayımlanmış, yazarı belirsiz küçük bir kitap, *Fama Fraternitatis*, yeni bir eğitim modelini şart görüyordu. Yazar gizli bir cemiyetin, Gülhaç'ın varlığını açıklıyordu. Bu tarikatın efsanevi kurucusu Christian Rosenkreutz "tıbbın gerçek sırları"na ve buradan hareketle tüm ilimlerin sırlarına sahip olmuştu. Daha sonra belli sayıda kitap yazmıştı, ama bu eserleri yalnızca Gülhaç tarikatının üyeleri okuyabiliyordu.[100] *Fama Fraternitatis*'in yazarı Avrupa'nın tüm âlimlerine seslenerek, bilgi reformunu tamamlamak, başka bir deyişle Batı dünyasının yenilenmesini hızlandırmak için bu tarikata katılmalarını istiyordu. Bu çağrının benzersiz bir yankısı oldu. On yıldan kısa bir süre içinde gizemli Gülhaç tarikatının önerdiği program, yüzlerce kitap ve broşürde tartışıldı.

Bazı tarihçilerin *Fama Fraternitatis*'in yazarı olarak kabul ettiği Johann Valentin Andreae, 1619'da *Christianopolis*'i yayımladı; bu eser muhtemelen Bacon'ın *New Atlantis*'ini de etkiledi.[101] Andreae, "kimyasal felsefe"ye dayalı yeni bir eğitim yöntemi geliştirmek üzere bir âlimler cemaati kurulmasını önerdi. Ütopik *Christianopolis*'te inceleme merkezi laboratuvardı: Orada "Gök ile Yer birleşir" ve "ülke yüzeyine damgalarını vuran tanrısal gizemler keşfedilir."[102] *Fama Fraternitatis*'in şart gördüğü bilgi reformunun çok sayıdaki hayranı arasında Kraliyet Fizikçiler Koleji üyesi Robert Fludd da yer alıyordu. Aynı zamanda mistik simyanın ateşli bir yandaşı olan Fludd, gizli ilimlerde derinlemesine bir öğrenim almadan, doğa felsefesine hâkim olunamayacağını savunuyordu. Fludd'a göre "gerçek tıp" doğa felsefesinin doğrudan temeliydi. Mikrokozmosu –yani insan bedenini– bilmek evrenin yapısını açığa çıkarır ve sonunda bizi Yaratıcı'nın huzuruna götürürdü. Ayrıca Evren daha iyi tanındıkça kendini bilmek konusunda da ilerlemek mümkün olurdu.[103]

---

[100] Bkz. Debus ve diğ., *The Chemical Dream of Renaissance*, s. 17-18. Bu arada XVII. yüzyıl başında Çin, Tantra ve Helenistik metinlere özgü eski senaryoya yeniden rastlandığını belirtelim: yakın zamanda yeniden keşfedilen, ama sadece ergınlenmişlerin yararlanabildiği en eski vahiy.

[101] Krş. *Christianopolis, and Ideal State of the Seventeenth Century*, çev. Felix Emil Held (New York ve Londra, 1916). Ayrıca bkz. F. Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, s. 145-146; Debus, *The Chemical Dream*, s. 19-20.

[102] *Christianopolis* (çev. Helm), s. 196-197.

[103] Robert Fludd, *Apologia Compendiaris Fraternitatem de Rosea Cruce Suspicionis et Infamiae Maculis Aspersam, Veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens* (Leyden, 1616), s. 88-93, 100-103, aktaran Debus, *The Chemical Dream*, s. 22-23.

Avrupa dinini ve kültürünü gizli geleneklerle doğa bilimleri arasında gerçekleştirilecek gözü pek bir sentez aracılığıyla yenilemeyi hedefleyen bu genel hareket içinde Newton'ın oynadığı rol kısa süre öncesine dek bilinmiyordu. Newton'ın simya deneylerinin sonuçlarını, bazılarının başarılı olduğunu açıklamasına karşın, hiçbir zaman yayımlamadığı doğrudur. 1940'a dek bilinmeyen sayısız simya yazması Prof. Betty Teeter Dobbs tarafından, *The Foundations of Newton Alchemy* (1975) adlı kitapta titizlikle çözümlenmiştir. Prof. Dobbs, Newton'ın laboratuvarında uçsuz bucaksız simya külliyatında betimlenen işlemlerin deneylerini "ne ondan önce ne de ondan sonra asla erişilmeyen bir ölçüde" yaptığını belirtiyor.[104] Newton, simya sayesinde, mikro-evrenin yapısını keşfetmeyi umuyor ve onu kozmolojik sistemiyle benzeştirmeyi amaçlıyordu. Gezegenleri yörüngelerinde tutan yerçekimini bulmak onu tamamen tatmin etmemişti. Ama deneylerini 1669'dan 1696'ya kadar hiç bıkıp usanmadan sürdürmesine karşın, çok küçük cisimleri yöneten güçleri tanımlamayı başaramadı. Yine de 1679-1680'de yörünge hareketinin dinamiğini incelemeye başladığında, "kimyasal" çekim kavramlarını evrene uyguladı.[105]

McGuire ve Rattansi'nin gösterdikleri gibi, Newton başlangıçta "Tanrı'nın bazı ayrıcalıklılara doğa felsefesinin ve dinin sırlarını verdiğine" inanıyordu; "Bu bilgi daha sonra yitirildi; ama daha geç bir dönemde yeniden ele geçirildi ve erginlenmemişlere gizli kalan masallar ve mitsel ifadeler içine sokuldu. Ama günümüzde bu bilgiye deney yoluyla ve daha kesin bir biçimde ulaşılabilir."[106] Newton bu nedenle simya külliyatının özellikle en bâtıni bölümlerini, gerçek sırları onların içerdiği umuduyla, inceledi. Modern mekaniğin kurucusunun ne en eski ve gizli vahiy rivayetini ne de aşkın dönüşüm ilkesini yadsımaması anlamlıdır. *Opticks*'te (1704) yazdığı gibi, "Cisimlerin Işığa, Işığın da Cisme dönüşmesi Doğa Yasaları'na tamamen uygundur, çünkü Doğa, Aşkın Dönüşüm'le büyülenmiş gibidir." Dobbs'a göre, "Newton'ın simya düşüncesi öyle güçlü temellere dayanıyordu ki, onun genel anlamdaki geçerliliğini hiç inkâr etmedi. Newton'ın 1675 sonrasındaki tüm kariyeri bir anlamda simya ile mekanik felsefeyi bütünleştirmek yönünde uzun bir çaba ola-

---

[104] *A.g.y.*, s. 88

[105] Richard S. Westfall, "Newton and the Hermetic Tradition," özellikle s. 193-194; krş. Dobbs, *a.g.y.*, s. 211.

[106] Dobbs, s. 90, E. McGuire ve P. M. Rattansi'nin "Newton and the 'Pipes of Pan' " makalesinden alıntı yapıyor, s. 108-143.

rak yorumlanabilir."[107]

*Principia*'nın yayımlanmasından sonra, rakipleri Newton'ın "güçler"inin aslında "gizli vasıflar" olduğunu açıklamışlardı. Prof. Dobbs bu eleştirilerin bir anlamda haklı olduklarını kabul ediyor: "Newton'ın güçleri Rönesans çağının simya külliyatında söz edilen gizli sempati ve antipatilere çok benziyordu. Bununla birlikte Newton bu güçlere, maddenin ve hareketinkine eşdeğer bir ontolojik düzen vermişti. Güçlerin niceliksel olarak ölçülmesinin de desteklediği bu eşdeğerlilik sayesinde, mekanik felsefelerin imgesel *etki mekanizması* düzeyini aşmasını sağladı."[108] Richard Westfall, Newton'ın güç kavramını tahlil ederken, modern bilimin Hermesçi gelenekle mekanik felsefenin birleştirilmesinin ürünü olduğu sonucuna varır.[109]

"Modern bilim," göz kamaştırıcı atılımı içinde, Hermesçilik mirasını görmezden gelmiş veya yadsımıştır. Başka bir deyişle, Newton mekaniğinin zaferi sonunda kendi bilimsel idealini yok etmiştir. Gerçekten de Newton ve çağdaşları bambaşka türde bir bilimsel devrim beklentisi içindeydi. Rönesans çağının yeni-simyacısının umutlarını ve amaçlarını, öncelikle de doğanın kurtarılması amacını takip edip geliştiren Paracelsus, John Dee, Comenius, J. V. Andreae, Fludd veya Newton gibi birbirinden çok farklı âlimler simyayı en az bu kadar iddialı bir başka girişimin, özellikle de yeni bir bilgi yöntemi aracılığıyla insanın mükemmelleştirilmesinin modeli olarak görüyorlardı. Onların bakış açısına göre, böyle bir yöntem mezhepsel olmayan bir Hıristiyanlık içinde Hermesçi geleneği ve doğa bilimlerini, yani tıp, astronomi ve mekaniği bütünleştirmeliydi. Aslında bu sentez, daha önceki Platonculuk, Aristotelesçilik ve Yeni Platonculuk bütünleşmelerinin parlak sonuçlarına benzetilebilecek yeni bir Hıristiyan yaratımı oluşturuyordu. Bu düşlenen ve XVIII. yüzyılda kısmen geliştirilen "bilgi" türü, Hıristiyan Avrupa'da "bütüncül bilgi"ye erişme yolunda denenen son girişimi temsil eder.

---

[107] *A.g.y.*, s. 230.

[108] *A.g.y.*, s. 211.

[109] Richard S. Westfall, *Force in Newton's Physics. The Science of Dynamics in the Seventeenth Century*, s. 377-391; Dobbs, s. 211.

# ELEŞTİREL KAYNAKÇA

**§ 304.** Raoul Manselli, *La religion populaire au Moyen Age. Problèmes de méthode et d'histoire* (Montreal-Paris, 1975) adlı eserinde, "iki uygarlık arasında," "putperestlik" ve Hıristiyanlık arasında, "bir alışveriş ilişkisini gerçekeştiren geçişimi" öne çıkarır (s. 20).

Bölgesel mitolojilerin Hıristiyanlığın "kutsal tarih"iyle benzeştirilmesi Paul Saintyves'in *Les Saints successeurs des dieux* (Paris, 1907) adlı eserinde yorumladığı gibi, bir "haleflik ilişkisi" oluşturmaz. Bkz. E. Vacandart'ın *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, III. Dizi, Paris, 1912, s. 59-212'deki değerlendirmeleri: "Azizler tapımının kökenleri. Azizler tanrıların halefleri midir?"

Dünyada çok yaygın olarak bulunan bazı mitsel-simgesel yapıların, örneğin Kozmik Ağaç, Köprü, Merdiven, cennet ve cehennem vb, az çok Hıristiyanlaştırılmış biçimler altında sürüp gittiğini ayrıca hatırlatmaya gerek yok. Eskatolojik Köprü çevresinde geliştirilen çok eski senaryonun (krş. *Le chamanisme*, 2. baskı, s. 375 vd) ortaçağda (krş. Peter Dinzelbacher, *Die Jenseitsbrücke im Mittelalter*, Viyana, 1973) ve günümüze dek (krş. Luigi M. Lombardi Satriani ve Mariano Meligrana, *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contandina del Sud*, Milano, 1982, s. 121 vd) sürüp geldiğini belirtmeyi yeterli buluyoruz.

Kentteki panayır alanına ve kamu meydanına ilişkin törenleri ve âdetleri bir kenara bıraktık; Yeni Yıl günü kutlanan Deliler Bayramı bunlara bir örnektir; bu bayramda çeşitli kostümler giyip maskeler takan müminler başlarında bir Deliler Piskoposu ile katedrale giriyor ve her türlü çılgınlığı yapabiliyorlardı. Normandiya'da papaz çömezleri bir yandan sosis yerken diğer yandan da sunakta barbut atıp, iskambil oynuyorlardı. Ayrıca bkz. Mikhail Bakhtine'in çözümlemeleri: *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance* (Fr. çev., Paris, 1970).

Yunanistan'daki putperest kalıntılar hakkında bkz. J.-C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Cambridge, 1910; yeni baskı, New York, 1964); Georges Dumézil, *Le problème des Centaures* (Paris, 1929), s. 155-193; C. A. Romaios, *Cultes populaires de Thrace: les Anasténaria; la cérémonie du lundi pur* (Atina, 1949). Paul Friedrich'e göre, Yunanistan'ın kırsal alanında yaşayan bazı toplulukların incelenmesi Homeros çağı toplumunun yapılarını aydınlatabilir ve Meryem Ana tapımı Demeter'i daha iyi anlamamıza yardımcı olabilir; krş. *The Meaning of Aphrodite* (Chicago, 1978), s. 55. Ayrıca krş. C. Poghirc, "Homère et la ballade populaire roumaine," *Actes du III^e Congrès international du Sud-Est européen* (Bükreş, 1974); Leopold Schmidt, *Gestaltheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittzgeräten und ihre Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch* (Viyana, 1952); M. Eliade, "History of Religions and 'Popular' Cultures," *HR*, c. 20, 1980, s. 1-26, özellikle s. 5 vd.

*Colinde* hakkında zengin bir külliyat mevcuttur (Bkz. "History of Religions" makalemiz, s. 11, dipnot 29). Yalnızca alıntı yaptığımız eserleri sayalım: Al. Rossetti, *Colindele religioase la Români* (Bükreş, 1920); P. Caraman, "Substratul mitologic al sărbătorilor de iarnă la Români Şi Slavi," *Arhiva*, 38 (Iaşi, 1931), s. 358-447; Ovidiu Bîrlea, "Colindatul in Transilvania," *Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1965-67* (Cluj, 1969), s. 247-304; Monica Bratulescu, *Colinda Românească* (Bükreş, 1981); aynı yazar, "Ceata feminina – incercare de reconstituire a

unei institutii traditionale româneşti," Revista de Etnografie şi Folclor, c. 23 (Bükreş, 1978), s. 37-60; Petru Caraman, "Descolindatul in sud-estul Europei" (Partea I), *Anuarul de Folclor*, II (Cluj-Napoca, 1981), s. 57-94.

*Colindători*'nin örgütlenmesinde ve eğitiminde hâlâ fark edilebilen erginleme yapıları hakkında bkz. Traian Herseni, *Forme stravechi de cultura populara românească* (Cluj-Napoca, 1977), s. 160 vd.

**§ 305.** Bkz. M. Eliade, "Notes on the *Căluşari*," *The Gaster Festschrift: Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* içinde, 5, 1973, s. 115-122; aynı yazar, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (Paris, 1976), s. 109 vd; aynı yazar, "History of Religions and 'Popular' Cultures," s. 17 vd.

*Căluşari* örgütlenmesi uzerine en önemli belgesel kaynaklar şu eserlerdedir: Tudor Pamfile, *Sărbătorile de vara la Români* (Bukreş, 1910), s. 54-75; Thedor T. Burada, *Istoria teatrului in Moldova*, 2 c. (Jassy, 1905), I, s. 62-70. Mihai Pop, "Consideratii etnografice şi medicale asupra căluşului oltenesc," *Despre medicina populara românească*, Bükreş, 1970, s. 213-222; Gheorghe Vrabie, *Folclorul* (Bükreş, 1970), s. 511-531; Horia Barbu Oprişan, Căluşari (Bükreş, 1960) ve özellikle de Gayle Kligman, *Călus* (Chicago, 1981) adlı eserlerde yeni malzemeler sunulmuştur. Ayrıca krş. R. Vuia, "Originea jocului de căluşari," *Dacoromania*, II (Cluj, 1922), s. 215-254; Eliade, "Notes," s. 120 vd.

*Männerbund*'da erginleme hakkında bkz. Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes* (= *Naissances mystiques*), s. 185 vd ve *a.g.y.*, dipnot 6-11'de kayıtlı kaynakçalar.

**§ 306.** Avrupa'daki cadılık hakkında mevcut çok geniş kaynakça içinde şu eserleri sayalım: H. R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (New York, 1969; *The Crisis of Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change*, 1968'in bölüm I-IV'ü yeniden işlenmiştir); Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (New York, 1970); Jefferey Burton Russell, *Witchcraft in the Middle Ages* (Ithaca, N. Y., 1972; zengin bir kaynakça ile birlikte, s. 350-377); Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York, 1971); Norman Cohn, *Europe's Inner Demons* (New York, 1975; Fr. çev. *Démonolâtrie et sorcellerie au Moyen Age*, Paris, 1982); F. E. Lorint ve J. Bernabé, *La sorcellerie paysanne* (Brüksel, 1977); Robert Mandrou, *Possession et Sorcellerie au XVIII*[e] *siècle. Textes inédits* (Paris, 1979).

Kaynaklardan alıntılar için bkz. E. William Monter, *European Witchcraft* (New York, 1969); Barbara Rosen, *Witchcraft* (Londra, 1970); Max Marwick (ed.), *Witchcraft and Society* (Baltimore, 1970) ve özellikle Alan C. Kors ve Edward Peters, *Witchcraft in Europe – 1100-1700. A Documentary History* (Philadelphia, 1972). Krş. H. C. Erik Midelfort, *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684. The Social and Intellectual Foundations* (Stanford, 1972; özellikle s. 30 vd, 193 vd. Bu eserin en önemli vasfı Katoliklerin ve Protestanların "cadı avı" arasındaki farklılıklara ışık tutmasıdır).

Ayrıca bkz. tıp tarihi bakış açısından yazılmış şu eserler: Gregory Zilbourg, *The Medieval*

*Man and the Witch in the Renaissance* (Baltimore, 1935); Thomas R. Forbes, *The Midwife and the Witch* (New York, 1966).

Krş. E. W. Monter, "The Historiography of European Witchcraft: Progress and Prospects," *Journal of Interdisciplinary History*, 2, 1972, s. 435-451; M. Eliade, "Some Observations on European Witchcraft," *HR*, 14, 1975, s. 149-172 (= *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, çev. Jean Malaquais, Paris, 1978, s. 93-124); Richard A. Horsley, "Further Reflections on Witchcraft and European Folk Religion," *HR*, 19, 1979, s. 71-95.

*Benandanti* hakkında en iyi kaynak hâlâ Carlo Ginzburg, *I Benandanti: Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra cinquecento e seicento*'dur (Torino, 1966).

"Külah"a [yeni doğan bebeğin başı etrafındaki zar] ilişkin inançlar ve ritüeller hakkında Thomas R. Forbes, "The Social History of the Caul," *Yale Journal of Biology and Medicine*, 25, 1953, s. 495-508'de zengin bir kaynakça bulunmaktadır.

*Wilde Heer* hakkında bkz. Victor Waschnitius, *Perht, Holda und verwandte Gestalten: Ein Beitrag zur deutschen Religionsgeschichte* (Viyana, 1914), özellikle s. 173 vd; Otto Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen*, I, s. 68 vd; aynı yazar, *Verwandlungskulte*, s. 78 vd; Waldemar Liungmann, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, Folklore Fellows Communication, 118 (Helsinki, 1937), s. 596 vd; R. Bernheimer, *Wild Men in the Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1952), s. 79 vd, 132; C. Ginzburg, *I Benandanti*, s. 48 vd.

*Zîna* (<Diana) ve *zînatec* (<Lat. *dianaticus*) etimolojisi hakkında bkz. Alejandro Cioranescu, *Diccionario etimologico Rumano* (Universidad de la Laguna, 1961), s. 915'teki eleştirel kaynakça; Al. Rossetti, *Istoria limbii române* (Bukreş, 1968), s. 367-395.

*Zîne* ve *iele* hakkında bkz. I. Aurel Candrea ve diğ., *Folclorul românesc comparat* (Bükreş, 1944), s. 156 vd; I. Muşlea ve O. Birlea, *Tipologia folclorului*, s. 206 vd.

**§ 307.** Hatırı sayılır miktardaki Martin Luther yaşamoyküsü ve çağı hakkındaki eserler içinden, en yakın tarihli birkaç katkıyı sayalım: R. H. Bainton, *Here I Stand* (New York ve Nashville, 1950); Erik Erikson, *Young Man Luther* (1958; parlak ama tartışmalı bir yorum; bkz. Ozment, *The Age of Reform*, s. 223-231'deki eleştiri); E. G. Schwiebert, *Luther and His Times; The Reformation from a New Perspective* (Saint-Louis, 1950); R. H. Fife, *The Revolt of Martin Luther* (New York, 1957); Richard Stauffer, *La Réforme, 1517-1564* (Paris, 1970); J. Pelikan, *Luther the Expositor* (Saint-Louis, 1959); H. G. Haile, *Luther. An Experiment in Biography* (New York, 1980; özellikle Luther'in son yılları açısından değerli bir eser).

Endüljansın tarihi hakkında bkz. J. E. Campbell, *Indulgences* (Ottawa, 1953); P. F. Palmer (ed.), *Sacraments and Forgiveness* (Westminster, 1960).

Ayrıca bkz. Arthur Rühl, *Der Einfluss der Mystik auf Denken und Entwicklung des jungen Luthers* (Oberhessen, 1960); J. Pelikan (ed.), *Interpretors of Luther: Essays in Honor of Wilhelm Pauck* (Philadelphia, 1968); Steven Ozment, *Homo Spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther in the Context of Their Theological Thought* (Leyden, 1968); F. E. Cranz, *An Essay of the Development of Luther's Thought on Justice, Law and Society* (Cambridge, Mass., 1959); S. Ozment (ed.), *The Reformation in Medieval Perspective*

(Chicago, 1971). Ayrıca bkz. § 308'de kayıtlı kaynakça.

**§ 308.** Martin Luther'in eserlerinin en son ve J. Pelikan ile H. T. Lehman yönetiminde yayımlanmış çevirisini kullandık: *Works*, 58 c. (Saint-Louis, 1955 vd); bkz. özellikle c. 25 (Romalılara Mektup üzerine Dersler), c. 38 (Söz ve Sakrament), c. 42-43 (İbadet Yazıları). Bertram Lee Woolf tarafından çevrilmiş ve yorumlanmış *Reformation Writings*'e de (Londra, 1959) başvurduk. Ayrıca bkz. *The Theologia Germanica of Martin Luther*, çeviren ve yorumlayan: Bengt Hoffman (New York, 1980).

Martin Luther'in teolojisi hakkında en son çıkmış incelemeler içinden, özellikle John Dillenberger, *God Hidden and Revealed: the Interpretation of Luther's Deus Absconditus and Its Significance for Religious Thought* (Philadelphia, 1953); R. Prentor, *Spiritus Creator* (Philadelphia, 1953); Bengt Hägglund, *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition* (Lund, 1955); B. A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther* (Oxford, 1962; önemli bir eser); H. A. Oberman (ed.), *Luther and the Dawn of the Modern Era* (Leyden, 1974).

J. Huizinga'nın kaleme aldığı yaşamöykusü, *Erasmus of Rotterdam* (İng. çev. 1924), hâlâ tazeliğini korumaktadır. Roland H. Bainton'ın *Erasmus of Christendom* adlı kitabı (New York, 1969) özellikle Erasmus'un daha az bilinen eserlerinden ve mektuplarından parçalar içermesi nedeniyle değerlidir (mükemmel kaynakça, s. 285-299). Ayrıca bkz. John C. Olin (ed.), *Erasmus. Christian Humanism and the Reformation, Selected Writings* (New York, 1965).

Erasmus'un eserleri ve düşüncesi üzerine bkz. Louis Bouyer, *Autour d'Erasme* (Paris, 1955); Peter G. Bietenholz, *History and Biography in the Work of Erasmus* (Cenevre, 1966); Ernst Wilhelm Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, I-II (Basel, 1966); Jean-Claude Margolin, *Erasme par lui-meme* (Paris, 1965); Margaret M. Phillips, *Erasmus and the Northern Renaissance* (Londra, 1949); A. Renaudet, *Erasme et l'Italie* (Cenevre, 1954). Ayrıca bkz. Rochard L. De Molen (ed.), *Essays on the Works of Erasmus* (New Haven-Londra, 1978), özellikle De Molen'in "Opera Omnia Desiderii Erasmi" (s. 1-50) ve B. A. Gerrish'in "*De Libero Arbitrio* (1524): Erasmus on Piety, Theology and the Lutheran Dogma" (s. 187-209) makaleleri.

*De Libero Arbitrio* ve *De Servo Arbitrio*'nun birçok yayımı ve çevirisi bulunmaktadır. Biz en son çıkanı ve en eksiksiz olanı kullandık: *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*, çeviren ve yorumlayan: E. Gordon Rupp ve Philip S. Watson (Philadelphia, 1969).

**§ 309.** Zwingli'nin yaşamı ve düşüncesi üzerine bkz. Fritz Büsser, *Huldrych Zwingli: Reformation als prophetischen Auftrag* (Zürih, 1973); G. H. Potter, *Zwingli* (Cambridge, 1976); W. H. Neuser, *Die reformatorische Wende bei Zwingli* (Neukirchen-Vluyn, 1976). Zwingli ve Bullinger'in yazılarından mükemmel bir seçki için bkz. G. W. Bromiley, *Zwingli and Bullinger: Selected Translations with Introduction and Notes* (Philadelphia, 1953).

Anabaptistler ve diğer "köktenci Reform" hareketleri hakkında bkz. özellikle G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia, 1962; krş. a.g.y., s. 118-180, İsviçre, Güney Almanya ve Avusturya'daki ilk Anabaptistlerin tarihi); ayrıca bkz. G. H. Williams ve A. Mergal (ed.), *Spiritual and Anabaptists Writers* (Philadelphia, 1957); G. Hershberger (ed.), *The Recovery*

*of the Anabaptist Vision* (Scottdale, Pa., 1957).

Calvin'in düşüncesine ve eserlerine en iyi girişlerden biri, A. M. Schmidt, *Jean Calvin et la tradition calvinienne*'dir (Paris, 1956). Çağdaşı Théodore de Bèze'in kaleme aldığı ilk yaşamöyküsü, *La Vie de Calvin* (İng. çev. Philadelphia, 1836) daha sonraki tüm yaşamöykülerinin başlıca kaynağını oluşturmuştur. Bkz. özellikle Alexandre Ganoczi, *Le jeune Calvin: Genèse et évolution de sa vocation réformatrice* (Wiesbaden, 1966).

Biz *Institutions de la religion chrestienne*'in ilk Fransızca baskısındaki (1541) metni (yay. haz. A. Lefranc, J. Pannier ve H. Chatelain, Paris, 1911 vd, yeni baskı 1978) ve son Latince baskının (1559) yorumlu çevirisini (John T. McNeill ve F. L. Battles, *Institutes of the Christian Religion*, 2 c., Philadelphia, 1960) kullandık; bu eserde *Institutions*'un tüm baskıları –Latince ve Fransızca– dikkate alınmıştır.

Calvin'in teolojisi hakkında bkz. John T. McNeill, *The History and Character of Calvinism* (New York, 1957); Quirinus Breen, *John Calvin: A Study in French Humanism* (2. baskı, Grand Rapids, 1968); E. W. Monter, *Calvin's Geneva* (New York, 1967); Rudolf Pfister, *Kirchengeschichte der Schweiz*, c. II (Zürih, 1974); Emile G. Léonard, *Histoire générale du protestantisme*, I-II (Paris, 1961).

Servetus hakkında bkz. Roland H. Bainton, *Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553* (Boston, 1960).

Anabaptistlerle çatışma üzerine bkz. Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals* (çev. William J. Heynen, Ferdman Publishing Company, Grand Rapids, 1981).

Katolik Reformu hakkında bkz. Léon Cristiani, *L'Eglise à l'époque du concile de Trente* (Paris, 1948); Hubert Jedin, *Geschichte des Konzils von Trent*, I-II (Freiburg i.B., 1949-1957, İng. çev. Saint-Louis, 1957-1962); Hermann Tüchler, C. A. Bouman ve Jacques Le Brun, *Réforme et Contre-Réforme* (Paris, 1968); Marvin R. O'Connell, *The Counter Reformation 1559-1610* (New York, 1974).

Loyola'lı Ignatius hakkında bkz. Alain Guillermou, *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus* (Paris, 1960: açık ve canlı bir giriş, mükemmel bir ikonografi; krş. *a.g.y.*, s. 187, Loyola'lı İgnatius'un Fransızcaya çevrilmiş metinlerinin kaynakçası). Ayrıca bkz. Henry Dwight Sedgwick, *Ignatius Loyola. An Attempt of an Impartial Biography* (New York, 1923; uzman olmayan ama bilgili birinin kaleminden çıkmış bir eser); Alexandre Brou, S.J., *Ignatius Methods of Prayer* (Milwaukee, 1947; içindeki çok sayıda alıntılanmış ve yorumlanmış metin nedeniyle yararlıdır; bu metinler *Alıştırmalar*'ı Hıristiyanlığın tinsel tarihi içine yerleştirir); James Broderick, S. J., *The Origin of the Jesuits* (Londra-New York, 1940; Aziz Ignacio'nun yaşamöyküsü tarikatın tarihiyle iç içe geçirilmiştir).

**§ 310.** İtalyan hümanistlerin Hıristiyanlık anlayışı hakkında bkz. Charles Trinkaus, *"In Our Image and Likeness." Humanity and Divinity in Italian Humanist Thought*, 2 c. (Chicago, 1970; vazgeçilmez bir eser, tıpkıbasımı yapılmış metinler açısından da değerlidir, s. 325-457, 778-885). Ayrıca bkz. Gioacchino Paparelli, *Feritas, Humanitas, Divinitas: Le componenti dell'Umanesimo* (Messina ve Floransa, 1960); Paul Oskar Kristeller, *Renaissance Thought: The Classic, Scholastic*

*and Humanistic Strains* (New York, 1961); Wallace K. Ferguson (ed.), *Renaissance Studies* (New York, 1963); John W. O'Malley, *Giles of Viterbo on Church and Reform. A Study in Renaissance Thought* (Leyden, 1968); Franco Gaeta, *Lorenzo Valla: Filologia e storia nell'umanesimo italiano* (Napoli, 1955).

Din yorumları hakkında bkz. Carlo Angeleri, *Il problema religioso del Rinascimento. Storia della critica e bibliografia* (Floransa, 1952). Ayrıca bkz. Giovanni di Napoli, *Studi sul Rinascimento* (Napoli, 1973), s. 1-84.

Marsilio Ficino hakkında bkz. özellikle P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino* (Floransa, 1953; 1943'te yayımlanmış İngilizce özgün metinden genişletilmiş çeviri); Giuseppe Saitta, *Marsilio Ficino e la filosofia dell'Umanesimo* (genişletilmiş 3. baskı, Bologna, 1954); E. Garin, *L'umanesimo italiano* (2. baskı, Bari, 1958); Raymond Marcel, *Marsile Ficin* (Paris, 1958).

Pico della Mirandola hakkında bkz. Eugenio Garin, *Giovanni Pico della Mirandola* (Floransa, 1937); Engelbert Monnerjahn, *Giovanni Pico della Mirandola. Ein Beitrag sur philosophischen Theologie des italienischen Humanismus* (Wiesbaden, 1960); Giovanni di Napoli, *G. Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo* (Roma, 1963).

Rönesans Hermesçiliği hakkında bkz. özellikle Frances Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Londra-Chicago, 1964). *Prisca theologia* hakkında bkz. D. P. Walker, *The Ancient Theology* (Londra, 1972). Rönesans çağında büyü hakkında bkz. D. P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic, from Ficino to Campanella* (Londra, 1958; yeni baskı, Notre Dame ve Londra, 1975); Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance* (genişletilmiş baskı, Londra, 1967; özellikle s. 1-16, 218-235); Ioan P. Culiano, *Eros et Magie* (baskıda).

Ezoterizm hakkında bkz. E. Garin, "Note sull'ermetismo del Rinascimento" (E. Castelli (ed.), *Testi umanistici dell'Ermetismo* içinde, Roma, 1955, s. 8-19); E. Castelli (ed.), *Umanesimo e esoterismo* (Padova, 1969; özellikle Maurice de Gandillac, Cesare Vasoli ve François Secret'nin incelemeleri). Ayrıca bkz. J. Dagens, "Hermétisme et cabale en France de Lefèvre d'Etaples à Bossuet," *Revue de Littérature Comparée*, Ocak-Mart 1961, s. 3 vd.

Hıristiyan Kabalacılar hakkında bkz. F. Secret, *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance* (Paris, 1964) ve *Kabbalistes chrétiens* (Cahiers de l'Hermétisme, V, Paris, 1979) içinde derlenmiş incelemeler.

Makrokozmos-mikrokozmos benzeştirmesi üzerine bkz. Leonard Barkan, *Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World* (New Haven, 1977); Alex Wayman, "The Human Body as Microcosm in India, Greek Cosmology and Sixteenth Century Europe," *HR*, 32, 1982, s. 172-190; Allen G. Debus, *Man and Nature in the Renaissance* (Cambridge, 1978), s. 26 vd.

**§ 311.** Simyanın kısa bir sunumu ve metalurji mitolojileriyle ilişkileri için bkz. M. Eliade, *Demirciler ve Simyacılar* (Kabalcı, İstanbul, 2003). Ayrıca krş. R. P. Multhauf, *The Origins of Chemistry* (Londra, 1966); Allen G. Debus, "The Significance of the History of Early Chemistry" (*Cahiers d'histoire mondiale*, IX, no. II, 1965, s. 37-58); John Read, *Through Alchemy to Chemistry* (New York, 1956).

Ortaçağ simyası hakkında bkz. *Demirciler ve Simyacılar*, s. 245'de belirtilmiş edebiyat. Rö-

nesans ve Reform çağında simya hakkında bkz. *a.g.y.*, s. 176-177'deki kaynakça. Özellikle krş. Walter Pagel, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance* (Basel ve New York, 1958; Fr. çev. 1963); Allen G. Debus, *The English Paracelsians* (Londra, 1965); aynı yazar, "The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus to van Helmond" (*History of Science*, II, 1974, s. 235-259); aynı yazar, *Man and Nature in the Renaissance* (Cambridge, 1978); Peter French, *John Dee, the World of an Elizabetan Magus* (Londra, 1972); R. J. W. Evans, *Rudolf II and His World* (Oxford, 1973).

Newton çağında simyanın yeniden değer kazanması konusunda bkz. Betty I. Teeter Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy* (Cambridge, 1975); Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment* (Londra, 1972); Richard S. Westfall, "Newton and the Hermetic Tradition," *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to honor Walter Pagel* içinde (New York, 1972), c. II, s. 183-198; Richard S. Westfall, *Force in Newton's Physics* (Londra ve New York, 1971).

J. V. Andreae hakkında bkz. J. W. Montgomery, *Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586-1654), Phoenix of the Theologians*, I-II (Lahey, 1973).

*Fama fraternitatis*, Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, s. 238-251'de basılmıştır. Bernard Gorceix, *Bible des Rose-Croix*'da (Paris, 1970) *Fama*'nın, *Confessio Fraternitatis R.C.*'nin (1615) ve Christian Rosenkreutz'ün *Noces Chimiques*'inin Fransızca çevirilerini yayımlamıştır.

Jean-Jacques Mathé, *Alchimie, Cahiers de l'Hermétisme* içinde (Paris, 1978), s. 191-221'de 1954-1977 arasında yayımlanmış Fransızca eserlerin eleştirel kaynakçasını vermiştir. Aynı toplu çalışma içinde bkz. Antoine Faivre ve Bernard Husson'un makaleleri.



## XXXIX. BÖLÜM

# TİBET DİNLERİ



**312. "İnsanların Dini"**— Hem eski ve ortaçağ Hıristiyanlığı hem de Hinduizm gibi, Tibet dini de doruk noktasında uzun bir özümseme ve bağdaştırmacılık sürecinin sonucu olan çarpıcı sentezi temsil eder. Otuz kırk yıl öncesine dek, Tibetli yazarların peşinden giden Batılı bilim adamları, Tibet'in dinsel tarihini yerel din olan *Bon* ile sonunda Lamacılık biçiminde zaferi kazanan Hint Budizmi arasındaki çatışma olarak yorumluyorlardı. En son araştırmalar, özellikle de Tun-huang mağarasında bulunan belgelerin (VIII.-X. yüzyıllar) çözümlenmesi daha karmaşık bir durumu ortaya çıkardı. Şimdilerde bir yandan *Bon*'dan ve ilk Budizm yayılmasından daha önceki yerel dinin öneminin ve iç tutarlılığının farkına varılmaktadır; ama gerek *bon* yazarları, gerekse Budistler bu geleneksel dini ("insanların dini" olarak adlandırılıyordu) suskunlukla geçiştirmişlerdir.

Diğer yandan, *Bon*'un egzotik ve bağdaştırmacı niteliği, özellikle de kullandığı İran ve Hint kaynakları daha iyi bilinmeye başlanmaktadır. Gerçi elimizdeki bazı belgeler geç döneme aittir (Tibet alfabesi VII. yüzyılda oluşturulmuştu) ve Budizm ile *Bon* arasındaki polemiklerin ve karşılıklı yararlanmaların sonuçlarını yansıtmaktadırlar. Bununla birlikte, ister Lamacılık görüntüsü altında, ister *Bon*'da olsun, geleneksel dinin kendine özgü çizgileri fark edilmektedir. Tibetli tarihçiler "tanrıların dini"ni (*lha-chos*) "insanların dini"nden (*mi-chos*) ayırır; birincisi kimi zaman *Bon*'u, kimi zaman da Budizmi; ikincisi ise geleneksel dini ifade etmiştir.

"İnsanlar dini"ni –*Gcug* (veya *chos*, "âdet") adı verilir– bilmek için önemli kaynaklardan birini "masallar," yani kozmogonik ve soyağacına ilişkin mitler oluşturur. Bu "masallar" düğünlerde, Yeni Yıl şenliklerinde, yer tanrıları onuruna düzenlenen çeşitli yarışmalarda vb ritüel biçiminde anlatılırdı. Birçok arkaik dinde olduğu gibi, bir toplumun, bir kurumun veya bir ritüelin köken mitinin ezbere söylenmesi "başlangıç devri"nin mitsel zamanıyla sürekliliği yeniden kuruyor ve dolayısıyla girişilen işin başarısını sağlıyordu.[1] Köken mitlerini doğru anlatmak "dünya-

---

[1] Bkz. Eliade, *Aspects du mythe*, özellikle s. 33 vd. Ayrıca bkz. G. Tucci, *Les religions du Tibet*, s. 296 vd.

nın ve toplumun düzeninin sürdürülmesi için gerekli bir dinsel eylem"di.[2]

Başka her yerde de olduğu gibi, köken mitleri kozmogoninin hatırlatılmasıyla başlar. Dünya, gökyüzünün dağları gibi hayal edilen göksel tanrılar, Phyva tarafından yaratılmıştı. (Dağların dinsel önemi ve simgeselliği konusuna ileride yeniden döneceğiz). Bu dağ-tanrılardan bazıları hayvanları, bitkileri ve muhtemelen ilk insanları da yanlarına alarak yere indi. İnsanların tanrıların yanında yaşadıkları bu cennet gibi dönem on bin yıl sürdü. Yerin altında dokuzuncu kata hapsedilmiş bir ifrit kaçmayı başardı ve kötülüğü yeryüzüne saçtı. Tanrılar göğe çekildi ve dünya yüz binlerce yıl boyunca bozulmaya devam etti. Bununla birlikte birkaç insan hâlâ *Gcug* dininde ibadet etmekte ve ardından yeni bir dünyanın ortaya çıkacağı, tanrıların yeryüzüne döneceği ve ölülerin dirileceği "kafirlikler çağı"nı beklemektedirler.

"Başlangıç çağının mükemmelliği" ardından giderek yayılan evrensel bozulmaya ilişkin iyi bilinen bir mit söz konusudur gerçi. Ama Hint (kozmik devreler yüz binlerce yıl sürer) ve İran etkilerinin (yaratılışı bozan ifrit) varlığı da düşünülebilir.

Dünyanın üç bölümlü bir yapısı vardır: Phyva tanrıları yukarıda, su ve yeraltı tanrıları (*Klu*) aşağıda, insanlar ortada oturur. İlk kral gökten inmiş ve bir dağ-tanrıça ile birleşmiş bir tanrıydı; böylece ardından gelecek yedi mitsel hükümdar için de bir model oluşturuyordu. Meskûn yerleşim alanının kökeni üzerine mitler –kozmogonik mitin daha küçük çaplı değişkeleri– ya yenilen bir iblisten veya parçalanan bir hayvandan, ya da bir tanrı (dağ, kaya veya ağaç) ile bir tanrıça (göl, pınar veya nehir) arasındaki kutsal evlilikten söz ederler. Bu tanrısal çift kimi zaman kralın veya kahramanın doğaüstü ebeveynleriyle karıştırılır. "Verili bir yerleşim alanında ikamet eden her topluluk kendini böylelikle atasıyla ve kutsal yeriyle tanımlar."[3]

Geleneksel dinde kral temel bir role sahipti.[4] Hükümdarın tanrısal yaradılışı kendini "pırıltısı" ve büyülü güçleriyle gösteriyordu. İlk krallar yalnızca gündüzle-

---

[2] R. A. Stein, *La civilisation tibetaine*, s. 163-165. "Topluluğun tanrılar ve atalar ile bağlarına geçerlilik kazandırmak için, her anlatıda şu ya da bu kurumun kökenine dek uzanmak temel öneme sahiptir ve bu anlatı hem aslına hem de gerçeğe uygun olmalıdır. Sürekli olarak kökeni, yapılan ritüelin haklı zeminini oluşturan mitsel önceli hatırlatan Lamacı ritüellerde de aynı şey geçerlidir" (*a.g.y.*, s. 165).

[3] R. Stein, *a.g.y.*, s. 176.

[4] Özellikle bkz. A. Macdonald, "Une lecture des Pelliot tibetains...," s. 339 vd. Krş. Erik Haarh, *The Yar Lun Dynasty*, s. 126 vd.

ri yerde kalıyor; geceleri gökyüzüne geri dönüyorlardı. Sözcüğün gerçek anlamında ölümü bilmiyorlar, ama belli bir anda sihirli ipleri *mu*'ya (veya *dmu*) binip geri dönmemek üzere Göğe çıkıyorlardı. Bir *bonpo* kroniğinin belirttiğine göre, bu ilk kralların "hepsinin tepesinde ışıktan bir *mu* ipi, sarı (veya kahverengi) renkli gergin bir ip vardı. Ölürken ayaklarından başlayarak (gökkuşağı gibi) eriyor ve tepelerindeki *mu* ipinin içine karışıyorlardı. Işıktan yapılmış *mu* ipi de eriyip göğe karışıyordu."[5] Bu nedenle tanrısal kökenli son hükümdar Digun'dan öncesine ait kral mezarları yoktu; kibirli ve öfkeli Digun bir düello sırasında dikkatsizlik sonucunda kendi *mu* ipini kesmiş, o günden sonra kralların cesetleri gömülür olmuştu. Kral mezarları bulunmuştur ve cenazelerinde yapılan bazı törenler bilinmektedir.[6] Bununla birlikte bazı ayrıcalıklı kişiler –öncelikle de azizler ve büyücüler– *mu* ipleri sayesinde göğe tırmanmayı hâlâ başarmaktadır.

**313. Geleneksel Anlayışlar: Kozmos, İnsanlar, Tanrılar—** Digun'un kestiği *mu* ipi miti, dünyada kötülüğün ortaya çıkmasından sonra Phyva tanrılarıyla insanların ayrılması öyküsünü başka bir bağlamda yinelemektedir. Ama Tibet dinsel düşünce tarihi açısından önemi çok daha büyüktür. Çünkü bir yandan *mu* ipi kozmolojik bir işlevi yerine getirmektedir: Yeryüzünü bir *axis mundi* gibi gökyüzüne bağlamaktadır. Diğer yandan Kozmos-ev-insan bedeni benzeştirilmesinde merkezi bir rol oynamaktadır. Son olarak da, tam saptanması güç bir andan itibaren, gizli fizyolojisinde ve ölünün ruhunun kurtulup göğe yükselmesini sağlayan ritüellerde yine *mu* ipi karşımıza çıkar.

Hint ve *Bon* etkileri gerçi çok açıktır. Ama bu mitsel-ritüel yapının özgün niteliğinden ve simgeselliğinden kuşku duyulamaz. Kozmos-ev-insan bedeni benzeştirmesi, Asya'da çok yaygın arkaik bir anlayıştır. Budizm, bu benzeştirmeyi tanımasına karşın, ona kurtarıcı bir değer atfetmiyordu (krş. § 160).

Dağlar, yeryüzüne inmiş ilk atanın merdiveni veya *mu* ipiyle özdeşleştirilmektedir. Kral mezarlarına "dağ" adı verilir.[7] Diğer yandan kutsal dağlar –gerçek anlam-

---

[5] Çev. R. Stein, *a.g.y.*, s. 189-190. Krş. G. Tucci, *Les religions du Tibet*, s. 286 vd. Bu mitsel motifin karşılaştırmalı çözümlemesi için bkz. Eliade, "Cordes et marionnettes" (*Méphistophélès et l'Androgyne* içinde yeniden basılmıştır, s. 200-237), özellikle s. 208 vd.

[6] Bkz. G. Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*. Krş. Stein, *a.g.y.*, s. 168 vd.

[7] Eski kralların mezarları ve sarayları, ip Digun tarafından kesildikten sonra bile, "*mu* tarzında" inşa edilmişti; Stein, *a.g.y.*, s. 169.

da "ülke tanrıları" veya "yerin efendileri"– "Göğün Direkleri" veya "Yerin Çivileri" olarak kabul edilir ve "mezarların ya da tapınakların yanına dikilen direkler de aynı işlevi üstlenebilir."[8] Evin zemininin tanrısı da "Gök Direği" veya "Yeri Sabitleme Çivisi" diye ifade edilir. Gökyüzü ve yeraltı dünyası bir "Gök Kapısı" ve bir "Yer Kapısı" ile ulaşılabilen katlar içerir. Evin içinde de katlar arasındaki iletişim ağaç gövdesinden yapılmış bir merdivenle sağlanır. Işığın içeri girip dumanın dışarı çıktığı damdaki delik "Gök Kapısı"nın; ocak ise "Yer Kapısı"nın karşılığıdır.[9]

Nasıl ki kutsal dağ –"ülke tanrısı"– Göğü Yere bağlayan *mu* merdiveniyle özdeşleştirilirse, insan bedeninde de koruyucu tanrılardan biri ve özellikle de "ülke tanrısı" adı verileni, *mu* ipinin hareket noktası olan başın tepesinde bulunur ("savaşçı tanrı" ve "insan tanrısı" omuzlardadır). *Mu* merdivenine "rüzgâr merdiveni" de denir. "Rüzgârın atı" ise bir insanın yaşam gücünü temsil eder. "Rüzgâr," Hintlilerin *prana*'sına benzeyen, temel yaşam öğesidir. "Soluk alırken havayla birlikte çok akışkan bir sıvı da bedene çekilir."[10] "Yukarıya doğru büyüme" *mu* ipiyle gerçekleştirilir. Bu anlayışlar büyük olasılıkla Lamacı bağdaştırmacılık tarafından geliştirilmiştir. Her ne olursa olsun, Lamaların ruhun nihai kurtuluşu için kullandıkları yöntem mitsel kralların eriyip *mu* ipine karışma biçimini hatırlatır.[11] Başka bir ifadeyle kutlu kişi ölürken, Digun'un başına gelen tatsız olaydan önce mitsel kralların *somut olarak* gerçekleştirdiklerini, *ruhunda* yineleyebilir (bu anlayış, güncel şamanizmin "bozulması" hakkındaki Kuzey Asya mitlerini hatırlatmaktadır: İlk şamanlar kendi kanlı canlı bedenleriyle göğe çıkıyordu; krş. § 246).

Tibet dinsel geleneklerinde ışığın rolüne ileride döneceğiz. Şimdilik, yukarıda söz ettiğimiz Kozmos-ev-insan bedeni benzeştirmesinin yanı sıra, geleneksel dinin insanlarla tanrılar arasında belli bir simetriyi de beraberinde getirdiğini ekleyelim. Kimi zaman "ruhlar" (*bla*) "tanrılar"dan (*lha*) ayırt edilmez; Tibetliler aynı biçimde telaffuz edilen bu iki terimi sık sık birbirinin yerine kullanır. Ağaçlarda, kayalarda veya tanrıların yaşadığı nesnelerde ikamet eden birçok dış "ruh" veya "can" bili-

---

8 Stein, s. 170. Kutsal dağlar aynı zamanda savaşçı tanrılardır: Onlara "şefler" veya "kral" denir ve kabilenin soyunun kökeniyle ilintilendirilirler; *a.g.y.*, s. 174.

9 "Tepe tanrıları" (iki taş sunak ve bir bayrakla temsil edilirler) evin damında bulunur; onların tapımı de dağlarda yapılana benzer; krş. Stein, s. 188.

10 Stein, s. 189.

11 Bağdaştırmacılık daha XI. yüzyılda bulgulanmaktadır. Milarepa "kurtuluşun tırmanma ipinin kesilmesi"nden soz eder; Stein, s. 189.

nir.[12] Diğer yandan, gördüğümüz üzere, "ülke tanrıları" ve savaşçı tanrılar da hem doğal yerleşim alanlarında hem de insan bedeninde barınırlar.

Başka bir ifadeyle, *ruhsal bir varlık olarak* insan, tanrısal bir varoluş halini ve özellikle de kozmik yapıdaki tanrıların işlevi ile yazgısını paylaşır. Bu da at yarışlarından, atletizm oyunlarından ve çeşitli güreşlerden güzellik, ok atma, süt sağma ve hitabet yarışmalarına kadar sayısız ritüel yarışın önemini açıklar. Yarışlar özellikle Yeni Yıl münasebetiyle yoğunlaşır. Yeni Yıl senaryosunun ana izleği gök tanrıları ile iki dağ tarafından simgelenen iblisler arasındaki mücadeledir. Başka benzer senaryolarda da olduğu gibi, tanrıların zaferi başlayan yeni yılın da zaferini sağlıyordu. "Tanrılar gösteriye katılır ve insanlarla birlikte gülerler. Bilmece yarışmasının ve masallar ya da destanlar anlatılmasının mahsul ve sürüler üzerinde etkisi vardır. Büyük şenlikler münasebetiyle tanrılar ve insanlar bir araya toplanınca, toplumsal zıtlıklar da ifade edilir, ama aynı zamanda yatıştırılır da. Ayrıca hem geçmişine (dünyanın kökeni, atalar) hem de yerleşim alanına (atalar-kutsal dağlar) bağlanan topluluk yeni bir ruh ve güç kazandığını hisseder."[13]

Tibet Yeni Yıl şenliğindeki İran etkileri çok açıktır, ama mitsel-ritüel senaryo arkaiktir: Aynı senaryoya birçok geleneksel dinde rastlanmaktadır. Kısacası, dünyanın her yerinde bulgulanan bir anlayış söz konusudur[14] ve buna göre, hem kozmos ile yaşam hem de tanrıların işlevi ve insanların durumu, aynı döngüsel ritimle yönetilmektedir. Bu ritm, birbirinin yerini alan ve birbirini tamamlayan, karşılıklı olarak birbirini gerektiren ama düzenli aralıklarla *zıtların birliği* türünde bir birlik-bütünlük içinde eriyip iç içe geçen kutuplaşmalardan oluşmuştur. Tibet anlayışı, *yang* ile *yin* zıtlığına ve onların *tao* içindeki ritmik bütünleşmesine benzetilebilir (krş. § 132). Her ne olursa olsun, ilk Budistlerin Tibet'te karşılaştıkları geleneksel din "kargaşa içinde ve dağınık büyüsel-dinsel kavramların garip bir alaşımı değil ... ibadetlerinin ve ritüellerinin kökleri, Budizmin payandası olan anlayışlara taban tabana zıt temel anlayışlar üzerine kurulu, yapılandırılmış bir sisteme uzanan bir dindi."[15]

---

[12] *A.g.y.*, s. 193.

[13] R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, s. 440-441.

[14] Krş. Eliade, "Remarques sur le dualisme religieux: dyades et polarités" (*La nostalgie des origines*, s. 231-311'de yeniden basılmıştır).

[15] Krş. A. Macdonald, s. 367.

**314. *Bon*: Karşılaşmalar ve Bağdaştırmacılık—** "Geç dönem (Tibet) tarihçilerini adı bile (*Gcug*) silinen kadim dinin üstünü çizmeye ve onun yerine oluşumu tamamlanmış bir din olarak ortaya çıkışı muhtemelen XI. yüzyıla uzanan bir dini, *Bon*'u geçirmeye iten nedenler üzerinde" haklı olarak durulmuştur; "*bon-po*'lar açısından bu anlaşılır bir şeydir: Onlar, en kadim din unvanını kendilerine sağlayarak itibarlarını yükseltecek bir versiyonu sunmaya hiç kuşkusuz dünden hazırdı."[16] Budist tarihçilere gelince, onlar yerel dinin kanlı kurbanlarından ve eskatolojik anlayışlarından tiksiniyordu; dolayısıyla bunları *Bon*'un "büyüsel" uygulamaları ve ritüelleriyle özdeşleştirdiler.

Budizmin Tibet'te yayılmasını anlatmadan *Bon*'u betimlemek pek kolay değildir. Bu iki din en başından itibaren, karşılıklı etkileşerek, karşı karşıya gelmişlerdir; her biri sırayla hükümdarlar tarafından korunmuş veya baskıya uğramıştır; sonunda, XI. yüzyıldan itibaren "değiştirilmiş *Bon*" (*agyur Bon*), Lamacılığın öğretisini, söz dağarını ve kurumlarını alıp kullanmaya başlamıştır. Bununla birlikte, Budist misyonerler Tibet'e girmeden önce, *bon-po* ritüelcilerin, kâhinlerin ve "cadılar"ın işbaşında olduğu kesindir. Diğer yandan incelememizin bu noktasında *Bon*'u anlatmak Tibet dinsel bağdaştırmacılığına katkıda bulunmuş yabancı unsurların çokluğunu ve önemini değerlendirme olanağı verecektir. Nitekim en azından bazı *bon-po* kategorileri egzotik bir kökenin varlığını ortaya koymaktadır. Rivayete göre, "yabancı *Bon*," Zhang-şung'dan (Tibet'in güneybatısı) veya Tazig'den (İran) getirilip ülkeye sokulmuştu. Bu bir yandan bazı *Bon* anlayışlarında fark edilen İran kökenli unsurların varlığını açıklamakta, diğer yandan da Budizmin girişinden önce belli Hint etkilerinin (özellikle Şivacı) bulunduğu varsayımına inandırıcılık kazandırmaktadır.

En eski belgeler farklı *bon-po* sınıfları olduğunu ortaya koymaktadır: ritüelciler, kurban rahipleri, kâhinler, cin kovucular, büyücüler vb. XI. yüzyıldan önce tüm bu "kutsal uzmanları"nı birbirine eklemleyen, birleşik bir örgütlenme söz konusu değildir. Ritüel araçları içinde, cinleri yakalamaya yönelik iskelelere ve özellikle de

---

[16] A. M. Blondeau, "Les religions du Tibet," s. 245. Nitekim Budizm "hayvan, hele hele insan kurbanlarını kabul edemezdi. Ama evren de dahil olmak üzere her türlü varoluşun geçiciliği, varoluştan kaynaklanan acı, ruhgöçü (*samsāra*), davranışların bu yaşamda veya başka bir yaşamda kaçınılmaz bir biçimde karşılığını alması (*karman*) gibi Budizmin temel ilkeleriyle asla bağdaşamayacak asıl özellikler evrenin düzenini sürdüren bir tanrı-kral anlayışı, ölümsüzlük inancı, yeryüzü yaşamı gibi tasarımlanan, dolayısıyla yeryüzü yaşamına da değer kazandıran ölüm sonrası mutlu bir yaşam inancıydı. Diğer yandan *Gcug*, bir ahlaki mükemmelleşme idealini değil, sosyal adalet, insan mutluluğu idealini temsil ediyordu" (*a.g.y.*).

büyücülerin göğe çıkmasını sağladığı için şaman türü diye nitelendirilebilecek davula işaret edelim. *Bon-po*'ların özgül işareti olan yün sarık, geleneğe göre, *Bon*'un efsanevi kurucusu Şenrab ni bo'nun eşek kulaklarını gizlemeye yarıyordu (bu önemli bir ayrıntıdır, çünkü batılı bir kökeni ele vermektedir; gerçekten de burada Midas izleği söz konusudur).[17] Diğer kutsal uzmanlarının yanı sıra, *bon-po*'lar da hükümdarları ve kabile şeflerini koruyorlardı. Cenaze törenlerinde önemli bir rol oynuyor (öncelikle de kral cenazelerinde), ölmüşlerin ruhlarına öte dünyada rehberlik ediyorlardı; ölüleri çağırma ve onları kovma yetenekleriyle meşhurdular.

Daha geç döneme ait başka belgelerde farklı kozmogonilere ve teolojilere, hatta az çok sistemleştirilmiş metafizik spekülasyonlara rastlanmaktadır. Hint etkileri, özellikle de Budist etkiler belirgindir. Bu, daha önce hiçbir "kuram"ın var olmadığı anlamına gelmez; büyük olasılıkla "spekülatif" *bon-po*'lar (soyağacı uzmanları, mit yazıcıları, teologlar) uzun süredir ritüelciler ve "büyücülerle" yan yana mevcuttu.

Geç dönem *bon-po* yazarları "kutsal tarih"lerini şöyle anlatır: *Bon*'un kurucusu Şenrab ni bo'ydu (mükemmel rahip-insan). Onun doğumu ve yaşamöyküsü Sakyamuni ve Padmasambhava'nınkileri model alır (bu sonuncuya ileride döneceğiz). Şenrab bir batı ülkesinde (Zhang-şung veya İran) doğmaya karar verdi. Beyaz bir ışık huzmesi ok biçiminde (*semen virile* imgesi) babasının kafatasına girerken, kızıl bir ışık huzmesi de (dişi unsuru, kanı temsil ediyor) annesinin başına girdi. Daha eski bir başka versiyonda bizzat Şenrab, göksel saraydan beş renk biçiminde (yani bir gökkuşağı gibi) aşağı indi. Kuşa dönüşüp gelecekteki annesinin başına kondu ve üreme organlarından çıkan biri ak, diğeri kızıl iki ışın kadının kafatasından bedenine girdi.[18] Şenrab yeryüzüne ayak bastıktan sonra cinlerin prensiyle karşılaşır, onu kovalar ve rastladığı cinleri büyülü güçleriyle egemenliği altına alır. Bunlar itaatlerinin teminatı olarak ona güçlerinin özünü içeren nesneler ve formüller armağan ederler; böylece cinler *Bon* öğretisinin ve tekniklerinin bekçileri olur.[19] Bu, Şenrab'ın tanrılara seslenirken edilecek duaların ve cinleri kovmak için kullanılacak bü-

---

17 Krş. R. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, s. 381 vd.

18 Stein, *Civ. tib.*, s. 205-206. Tibetlilere göre, doğum anında, çocuğun ruhu *sutura frontalis*'ten annenin kafasına girer ve ölüm anında da ruh aynı delikten geçip bedeni terk eder; krş. Eliade, "Esprit, lumière et semence" (*Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* içinde, s. 125-166), s. 137.

19 Bkz. Tucci, *Les religions du Tibet*, s. 304'te özetlenmiş metinler. Padmasambhava'nın efsanevi yaşamöyküsünde de aynı motife rastlanır; bu kez Budist üstat Bon tanrılarına boyun eğdirir.

yü araçlarının sırlarını *bon-po*'lara verdiği anlamına gelir. Şenrab Tibet ve Çin'de *Bon*'u kurduktan sonra, dünyadan elini eteğini çeker, kendini zühde verir ve Budha gibi Nirvana'ya erişir. Ama arkasında üç yıl boyunca öğretiyi yayan bir oğul bırakır.

Şenrab adı altında gizlenen efsanevi kişinin *Bon*'un öğreti sisteminin yaratıcısı olduğu kabul edilir. O, oldukça geniş ve çelişkili bir âdetler, ritüeller, mitolojik gelenekler, ilahiler ve sihirli formüller kütlesini toparlamış ve düzenlemiştir; "fazla edebi metin yoktu, çünkü bunlar onun zamanından önce çok az sayıdaydı."[20] *Bon*'un kurallar kitabı XI. yüzyıldan itibaren, Budist kralların baskı dönemlerinde gizlendikleri ve daha sonra "yeniden bulundukları" varsayılan metinlerin toparlanmasıyla oluşturulur.[21] Nihai biçimi XV. yüzyıla aittir; bu dönemde, Şenrab'a atfedilen metinler (Zhang-shung dilinden çevrilmiş diye bilinirler) *Kanjur*'un 75 cildinde ve yorumları da *Tanjur*'un 131 cildinde derlenmiştir. Bu eserlerin tasnifi ve isimleri doğal olarak Lamacı kurallar kitabından alınmıştır. Öğreti de Budizme çok uygundur: "geçicilik, *samsara* döngüsünü üreten davranışların zincirlenmesi yasası. *Bon* açısından da erişilmesi gereken amaç Uyanış, Budha hali veya daha çok onun Mahayanacı biçimi, Boşluk'tur."[22]

"Eski" Budist keşişlerde, yani Padmasambhava'nın müritlerinde olduğu gibi (bkz. daha ileride § 315), *Bon* öğretisi de dokuz "araç" (veya "yol") halinde eklemlenmiştir. Her iki dinde de son üç araç aynıdır; ilk altısı ise, birçok ortak unsur içermekle birlikte, *bon-po*'larda kendilerine özgü birçok büyüsel inanç ve uygulamayı da kapsarlar.[23]

*Bon* yazılarında birçok kozmogoni bulgulanmıştır. Bunların en önemlileri arasında, ilk yumurtadan veya insan biçimli, Puruşa türü bir Dev'in uzuvlarından hareketle yaratılışı (bu izlek, Gesar Destanı'nda korunmuştur) veya birbirine kökten karşıt iki temel ilkenin içinden çıktığı bir *deus otiosus*'un dolaylı eseri olarak yaratı-

---

[20] Tucci, *a.g.y.*, s. 305.

[21] Helenistik çağda Yakındoğu ve Yunan-Roma dünyasında, Hindistan'da ve Çin'de çok sık bulgulanan mitsel izlek. Tabii bu, belli sayıda metnin gerçekten gizlendiği ve baskı dönemlerinden sonra yeniden bulunduğu olasılığını da dışlamaz.

[22] A. M. Blondeau, *a.g.y.*, s. 310. Ayrıca *Bon*, Boddhisatvalar'ın kuramını ve Budha'nın Üç Bedeni kuramını da alıp kullanır. Panteonda, isimlerin farklılığına karşın, "her iki dinde de birçok tanrı ve cin sınıfı ortaktır," *a.g.y.*.

[23] Bu konudaki en eksiksiz çözümleme D. L. Snellgrove, *The nine Ways of Bon*'dadır. Ayrıca bkz. Tucci, s. 291 vd; Blondeau, s. 310 vd.

lışı sayalım. İlk iki kozmogonide Hint etkisi açıktır. Üçüncüsüne göre, başlangıçta Olmak ile Olmamak arasında katıksız bir potansiyellikten başka hiçbir şey yoktu; yine de o kendine "Yaratılmış, Varlığın Efendisi" adını verdi. Bu "Efendi"den ak ve kara iki ışık sudûr etti; bunlar da biri siyah diğeri beyaz iki "insanı" türetti. Bir mızrağa benzeyen siyah insan, "Kara Cehennem," olumsuzlama ilkesi olan, tüm hastalıkların ve felaketlerin mimarı Olmama halinin bedenlenişidir. Kendini "Varoluşu Seven Efendi" olarak ilan eden beyaz insan ise Olma halinin bedenlenişi ve iyi her şeyin temel ilkesi, dünyadaki yaratıcıdır. İnsanlar onun sayesinde tanrılara tapmış ve iblislerle, kötülüğün temsilcileriyle savaşmışlardır.[24] Bu anlayış, muhtemelen Orta Asyalı Maniheistler tarafından aktarılmış Zurvanî teolojisini hatırlatmaktadır (krş. § 213).

Gerek geleneksel, gerekse "değiştirilmiş" *Bon*'un bağdaştırmacı niteliğini bir kez daha vurgulayalım. Aşağıda göreceğimiz gibi, Lamacılık da aynı süreci ele alıp geliştirir. Tarihsel çağda bağdaştırmacılık, Tibet'in dinsel yaratıcılığının ayırt edici niteliği gibi görünmektedir.

**315. Lamacılığın Oluşumu ve Gelişimi—** Rivayete göre, Tibet'te Budizm, daha sonradan Budha Avalokiteşvara'nın bir sudûru olarak kabul edilen, Kral Srong-bstan sgam-po (620?-641) tarafından kurulmuştu. Ama bu hükümdarın Budha Yasası'nın yayılmasına olası katkısını saptamak güçtür. Eski dinsel ibadetlere en azından kısmen uyduğu bilinmektedir. Diğer yandan Budist mesajın Tibet'in bazı bölgelerinde VII. yüzyıldan önce bilindiği güvenilir bir bilgi olarak gözükmektedir.

Budizm, devlet dini olarak, resmi belgelerde ilk kez Kral Khri-ston lde-bcan devrinde (755-797?) bulgulanır. Mancusri'nin sudûru olarak ilan edilen bu hükümdar büyük Hint üstatları Śântarakşita, Kamalaşila ve Padmasambhava'yı Tibet'e davet etti.[25] Kralın korunması konusunda iki eğilim çekişiyordu: Aşamalı bir kurtuluş yolu vaaz eden "Hint ekolü" ve anında aydınlanmayı amaçlayan teknikler öneren "Çin ekolü" (*ch'an*; Japonca'da *zen*). Onların yöntemlerini sırayla anlatmasını ve savunmasını izledikten sonra (792-794), kral Hint tezini seçti. Bu meşhur tartışma Khri-ston tarafından saltanatının başlarında kurulan Bsam-yas manastırında yapıldı;

[24] Bkz. Stein, *Civ. tib.*, s. 209; Tucci, s. 273'te özetlenen kaynaklar; ayrıca krş. s. 280-288.

[25] Bu sonuncu isim çevresinde tam bir mitoloji geliştirildi ve Tibet'in Budizmi kabulü ona mal edildi; bazıları onu ikinci Budha olarak kabul ediyordu; krş. C. C. Toussaint'in çevirdiği masalsı yaşamöyküsü: *Le dict de Padma.*

yüzyıllar boyunca inşa edilecek uzun bir manastır kuruluşları dizisinin ilk örneğiydi bu. Manastırlara ilk toprakları bağışlayan da yine Khri-ston oldu; böylelikle sonunda Lamacı din devletine varacak süreci başlattı.

Onun ardılları da Budizmi resmi din olarak güçlendirdi. IX. yüzyılda keşişler siyasal hiyerarşi içinde ayrıcalıklı bir konuma sahipti ve onlara bağışlanan topraklar giderek genişliyordu. Kral Ral-pa-can'ın (815-838) keşişler lehine aşırı gayretkeşliği soyluların muhalefetine yol açtı. Kral öldürüldü ve onun yerine başa geçen kardeşi (838-842) Budistlere karşı şiddetli bir baskı uygulamaya başladı: Daha geç döneme ait vakayinamelere göre, bu kral çok kararlı bir biçimde *Bon*'u destekliyordu. Ama o da öldürüldü ve onun ölümünden sonra sürekli birbiriyle çatışan prensliklere bölünen ülke anarşiye gömüldü. Budizm yüz yılı aşkın bir süre yasaklandı. Tapınakların kutsallığına tecavüz edildi, ölümle tehdit edilen keşişler evlenmeye veya *Bon*'u benimsemeye zorlandı. Budizmin cemaat kurumları çöktü, kitaplıklar yok edildi. Bununla birlikte belli sayıda münzevi keşiş, özellikle de sınır bölgelerinde hayatta kaldı. Bu baskı ve anarşi dönemi büyünün ve orjiye benzer Tantracı uygulamaların yaygınlaşmasının önünü açtı.

970'e doğru Batı Tibet'in Budist krallarından Ye-çes'od, Rin c'en bzan po'yu (958-1055) Kaşmir'e, Hint üstatları aramaya gönderdi. Budizmin ikinci yayılışı onunla başladı. Rin c'en bir okul örgütledi ve yasa metinlerini çevirmeye, eski çevirileri de gözden geçirmeye girişti.[26] 1042'de büyük bir Tantracı üstat, Atiśa Batı Tibet'e geldi. O zaman artık yaşı ilerlemiş olan Rin c'en'i ve öğrencilerini eğitti; bu öğrenciler içinde, Atiśa'nın öğrettiği geleneğin en otoriter temsilcisi olan Bromston da vardı. Budizmin başlangıçtaki yapılarının restorasyonunu hedefleyen gerçek bir reform söz konusuydu: Keşişlerin katı bir ahlaki tavra uyması, bekârlık, çile, geleneksel meditasyon yöntemleri vb. *Guru*'nun, Tibet dilinde Lama'nın (*bla-ma*) rolü, hatırı sayılır bir önem kazandı. Atiśa'nın ve ardıllarının gerçekleştirdiği bu reform, daha ileride "Erdemliler," Gelugpa (*Dge-lugs-pa*) ekolü haline gelecek olgunun temellerini attı. Ama Padmasambhava'yı sahiplenen belli sayıda din adamı bu reformu kabul etmedi. Zaman içinde onlar da kendilerini "Eskiler," Nyingmapa (*Rnin-ma-pa*) diye tanımlayacaklardı.

XI. ve XIV. yüzyıllar arasında yeni "ekol"ler yaratan ve manastırlar kuran bir

---

[26] Böylelikle büyük külliyatın temellerini attı: 100 ciltlik *Kanjur* (Budha'nın söylevlerini içerir) ve 225 ciltlik *Tanjur* (Hint yazarların kaleme aldığı sistemli incelemelerin ve yorumların çevirileri).

dizi meşhur, büyük manevi üstat devreye girdi. Tibetli keşişler ünlü *guru*'ların peşinde, kurtuluş gizemlerinin (özellikle de Tantracı gizemlerin) sırrına erme umuduyla Hindistan'a, Kaşmir'e, Nepal'e yolculuk ettiler. Bu meşhur yogi, mistik ve büyücülerin, Naropa, Marpa, Milarepa'nın çağıydı. Onlar, bazıları zaman içinde birçok dala ayrılacak farklı "ekol"ler örgütledi veya bunların esin kaynağı oldular. Bunları tek tek saymaya gerek yok; Atisa'nın çizgisinde güçlü bir reformcu ve istikbali parlak ekolün kurucusu olan Tsong-kha-pa'nın (1359-1419) adını anmak yeterli olacaktır. Bu ekolün müritleri "Yeniler" veya "Erdemliler" (Gelugpa) adını alır. Tsong-kha-pa'nın üçüncü ardılı Dalay Lama unvanını aldı (1578). Beşinci Dalay Lama döneminde (1617-1682), Gelugpa'lar nihai zaferi kazanmayı başardı. O zamandan beri (ve günümüze dek) Dalay Lama ülkenin tek dinsel ve siyasal önderi olarak kabul edilmektedir. Manastırların maddi kaynakları ve hem eğitimli kişiler olan hem de ruhani rehber konumundaki keşişlerin büyük sayısı Lamacı teokrasinin gücünü ve istikrarını sağladı.

"Eskiler"e, Nyingmapa'ya gelince, onlar, öğretinin kesintiye uğramamış sözlü nakli dışında, tanınmış bir din adamının verdiği esrik esinle elde edilen veya baskı dönemlerinde "gizlenmiş" ve sonradan "keşfedilmiş" olarak isim yapmış kitaplarda saklanan vahiyleri kabul ederler. *Bon-po*'larda olduğu gibi, "Eskiler"de de büyük metin "keşifleri" çağı XI. yüzyıldan XIV. yüzyıla dek uzanır. Çok yetenekli ve girişimci bir keşiş olan Klon-'chen (XIV. yüzyıl) *Nyingmapa* gelenek ve anlatılarının bütününü iyi eklemlenmiş kuramsal bir sistem halinde düzenlemiştir. Paradoksal bir durum olarak, "Eskiler"in rönesansı XVII. yüzyıldan itibaren başlar. Ne ki, birlikte felsefi türde farklılıklara ve özellikle ritüellerin değişikliğine karşın, "Eskiler" ile "Yeniler" arasında gerçek bir kopma yaşanmamıştır. XIX. yüzyılda tüm geleneksel Budist "ekol"lerin bütünleştirilmesini amaçlayan eklektik türde bir hareket belirir.

**316. Lamacı Öğretiler ve İbadetler—** Tibetliler öğreti konusunda kendilerini yeni bir buluş yapmış olarak kabul etmezler. Ama "XIII. yüzyıl başında Hindistan'da arkasında metinlerden başka bir şey bırakmadan yok olan Budizmin, Tibet'te yaşayan bir gelenek halinde serpilip gelişmeye devam ettiği" olgusunu dikkate almak gerekir.[27] İlk Budist misyonerler, Büyük Araç'ın (*Mahayana*) Hindistan'da kazandığı zaferden sonra gelmiştir (krş. § 187 vd). O sırada egemen olan ekoller, Nāgārcuna'-

[27] A. M. Blondeau, *a.g.y.*, s. 271.

nın (III. yüzyıl) kurduğu Mazyamika, "Orta Yol," Asanga'nın (IV.-V. yüzyıl) kurduğu Yogācāra veya Vijnānavāda ve son olarak da Tantra veya Vajrayāna'ydı ("Elmas Aracı"). Sonraki beş yüzyıl boyunca, tüm bu ekoller temsilcilerini Tibet'e gönderdi ve Lamacılığın oluşumuna katkıda bulundular.

Basitleştirirsek, "reform geçiren" Gelugpa'ların Nāgārcuna öğretisini izledikleri, mantık ve diyalektiği Boşluk halini gerçekleştirme ve buradan hareketle selamete erişme yolu olarak kullandıkları söylenebilir.[28] "Eskiler" ise öncelikle Yogacı meditasyon tekniklerine belirleyici önem veren Asanga'nın kurduğu geleneği takip eder. Bununla birlikte bu ayrımın "Eskiler"de diyalektiğin küçümsenmesine veya "Reform geçirmişler"in öğretisinde Yoga'nın bulunmamasına yol açmadığını da belirtelim. Tantracı ritüellere gelince, esas olarak Nyingmapa'lar tarafından uygulanmalarına karşın, Gelugpa'lar da onlardan habersiz değildi.

Özetle din adamlarının hemen girilen bir yol ile aşamalı ilerleyen bir yol arasında tercih yapma olanakları vardı. Ama her iki yol da, ancak "ikilikler" yok edilerek Mutlak (= Boşluk) yakalanabilir önkabulünden hareket etmektedir. Sözü edilen ikilikler şunlardır: özne (düşünen)-nesne (düşünce), görüngüsel dünya-nihai gerçeklik, *samsara-nirvana*. Nāgārcuna'ya göre iki tür hakikat vardır: göreli, uzlaşımsal hakikat (*samvrtti*) ve mutlak hakikat (*paramārtha*). İlk perspektifte, görüngüsel dünya ontolojik açıdan gerçekdışı olmasına karşın, sıradan insanın deneyiminde tamamen ikna edici bir biçimde *vardır*. Mutlak hakikat perspektifinde ise, akıl varmış gibi gözüken her şeyin gerçekdışılığını keşfeder, ama bu sırrın açığa çıkarılması sözlerle ifade edilemez. İki hakikat –uzlaşımsal ve mutlak– arasında böyle bir ayrım, laik müminlerin ahlaki tavrının ve dinsel etkinliğinin değerini korumayı sağlar.

İki hakikat türü farklı insan kategorileriyle ilişki içindedir. Gerçi her birey potansiyel halde *buddha* doğasına sahiptir, ama *buddhalığın* hayata geçirilmesi her bireyin daha önceki sayısız hayatının sonucu olan karman denklemine bağlıdır. Uzlaşımsal hakikate mahkûm olan laik müminler keşişlere ve yoksullara yapılan bağışlarla, çok sayıda ritüel ve hacla, *om mani padme hum* sözünü yineleyerek sevap biriktirmeye gayret eder. Onlar için, "bu dua yinelenmesinde asıl önemli olan iman aktidir, bu iman bir tür yoğunlaşmayı ve Ben'in silinmesini sağlar."[29] Din adamlarına gelince, onların durumu manevi kemālat mertebelerine göre farklılaşır. Belli

---

[28] Krş. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. II, s. 260 vd.

[29] Stein, *Civ. tib.*, s. 143. Laikler, bu yaşam sırasında biriktirdikleri sevaplar sayesinde, yeniden bedenlenmeyi daha üstün bir halde gerçekleştirebilmeyi umarlar.

sayıda keşiş hâlâ uzlaşımsal hakikat perspektifini paylaşmaktadır. Hızlı aydınlanma yöntemini seçen diğerleri göreli ile mutlağı, *samsara* ile *nirvana*'yı özdeşleştirme, yani nihai gerçekliği, Boşluğu deneysel bir biçimde yakalama çabasındadır. Bazıları garip, hatta sapkınca davranışlarıyla uzlaşımsal hakikatin aldatıcı "ikilikler"ini aştıklarını ilan ederler.

Hindistan'da da olduğu gibi (krş. § 332), varoluşun her düzeyinde *zıtların birliği*'ni gerçekleştirmeyi amaçlayan ritüelleri ve meditasyon tekniklerini uygulayan ve en büyük bir gizlilik içinde aktaranlar özellikle çeşitli Tantracı ekollerdir. Ama tüm Tibet ekolleri *Mahayana* Budizminin temel kavramlarını, öncelikle de dişil ve edilgen ilke olan Yüksek İlim'in (*prajnâ*) eril ve etken ilke olan Uygulama'ya veya Araç'a (*upâya*) yakından bağlı olduğu düşüncesini kabul ederler. "Bilgelik" kendisini "uygulama" sayesinde gösterebilir. Onların, keşiş tarafından özel ritüeller ve meditasyonlarla elde edilen birliği, Büyük Mutluluğu (*mahasukha*) getirir.

Lamacılığın kendine özgü bir niteliği *guru*'nun başat önemidir. Gerçi Brahmancı ve Hindu Hindistan'da da mürşit, müridin manevi babası olarak görülürdü. Ama Tibet Budizmi *guru*'yu neredeyse tanrısal bir konuma yükseltir: Müridi erginleyen, ona metinlerin bâtıni anlamını açıklayan, gizli ve gücü her şeye yeten bir *mantra*'yı ona aktaran hep *guru*'dur. Mürşit, adayın koruyucu tanrısının hangisi olduğunu ve buradan hareketle ona uyacak Tantra türünü keşfetmek için, öncelikle onun "egemen tutkusu"nu anlamaya çalışır.

Mürit ise *guru*'suna mutlak bir inanç duymalıdır. "Mürşidin tek bir kılına tapmak, üç zamanın (geçmiş, şimdi ve gelecek) tüm *buddha*'larına tapmaktan daha büyük bir sevaptır."[30] Meditasyon esnasında mürit mürşidiyle, mürşit de en üstün tanrı ile özdeşleşir. Öğretmen, imanının niteliğini ve sınırlarını keşfetmek için, öğrencisini birçok sınavdan geçirir. Marpa müridi Milarepa'yı aşağılayarak, hakaret ederek ve ona vurarak umutsuzluğa iter; ama onun imanını sarsamaz. Öfkeli, adaletsiz ve kaba davranan Marpa müridinin imanından öylesine etkilenir ki, sık sık bir köşeye çekilip gizlice ağlar.[31]

Keşişlerin dinsel etkinliği esas olarak Yoga-Tantra türü bir dizi manevi alıştırmadan oluşur; bunların en önemlisi de meditasyondur.[32] Din adamı meditasyona destek olarak bazı dış nesneler kullanabilir: tanrıların tasvirleri, *mandala* vb. Ama

---

[30] Bkz. Stein, *a.g.y.*, s. 145'te alıntılanmış metin.

[31] Bkz. J. Bacot'nun çevirdiği hayranlık verici yaşamöyküsü: *Le poète tibétain Milarepa.*

[32] Her manastırda, keşişlerin inzivaya çekilip meditasyon yapabilmesi için özel hücreler vardır.

Hindistan'da, özellikle de Tantracılık'ta olduğu gibi (§ 333), tasvir edilen tanrılar içselleştirilmeli, yani keşiş tarafından "yaratılıp" bir ekrana yansıtır gibi izdüşümleri bulunmalıdır. Önce "boşluk" haline ulaşılır, oradan mistik bir hece aracılığıyla tanrısallık çıkar. Daha sonra keşiş bu tanrıyla özdeşleşir. "O zaman tanrısal, ışıklı ve boş bir bedene sahip olunur; tanrısallıkla ayrılmaz bir biçimde iç içe geçildiği için –onun aracılığıyla– Boşluk haline katılınır." Tanrı işte o anda gerçekten var olur. "Bunu kanıtlamak için, resimde tasvir edilen tanrıların böyle bir meditasyonla çağrıldıktan sonra resimden çıktığı, bir tur atıp tekrar yerlerine döndükleri anlatılır: o zaman resimde giysilerinin ve aksesuarlarının karmakarışık olduğu görülmüştür. Üstat Boddhisattva, Samye'de öyle yoğun bir seyre dalmıştı ki, tanrıları herkesin gözünde "nesnel olarak" var kıldı: Heykeller tapınaktan çıktı, binanın çevresini dolaştı ve tekrar yerlerine döndüler."[33]

Bazı meditasyonlar Hathayoga tekniklerine hâkim olmayı gerektirir (§ 143); çilecilerin uzun bir kış gecesi boyunca karlar içinde durup, çıplak bedenlerinde çok sayıda ıslak çarşafı kurutmalarını sağlayan ısı üretimi (*gtum-mo*) buna bir örnektir.[34] Keşişin diğer meditasyonları, fakir türü Yoga güçlerinin (*siddhi*, krş. § 195) ele geçirilmesini amaçlar; "ruhunu" bir ölünün bedenine aktarmak, başka bir deyişle cesedi canlandırmak bunlara bir örnektir. En korkunç meditasyon olan *gčod* ("kesmek"), iblislere parçalayıp yemeleri için kendi etini sunmaktır. "Meditasyonun gücü yalınkılıç bir tanrıçayı ortaya çıkarır; tanrıça sunguyu verenin başına sıçrar ve başını kesip, bedenini parçalara ayırır. O zaman cinler ve yırtıcı hayvanlar bu yerde debelenen parçaların üzerine atılır, etlerini yiyip, kanlarını içerler. Söylenen sözler, Budha'nın eski bedenlenişlerinde kendi etini aç hayvanlara ve insan yiyen iblislere nasıl verdiğini anlatan bazı *cātaka*'lara gönderme yapar."[35]

Bu meditasyon, şaman adayının erginlenirken iblisler ve ataların ruhları tarafından parçalanmasını hatırlatır. Zaten şamanist inançların ve tekniklerin Lamacılık

---

[33] Stein, *a.g.y.*, s. 151.

[34] Daha önce kadim Hindistan'da da bulgulanmış (krş. *tapas*, § 78) ve şamanlara özgü arkaik teknikler söz konusudur; krş. Eliade, *Le chamanisme*, s. 370 vd, 412 vd; *Mythes, rêves et mystères*, s. 124 vd, 196 vd.

[35] R. Bleichsteiner, *L'Eglise Jaune*, s. 194-195; Eliade, *Le chamanisme*, s. 385. "*Gčod* uygulaması ancak uzun bir manevi hazırlığın sonucu olabilir; sadece psişik açıdan çok güçlü müritlerin bunu yapmasına izin verilir, yoksa kendi kendine yarattığı halüsinasyonlara yenik düşen kişi aklını yitirebilir. Anlaşılan, öğretmenlerin aldığı tüm önlemlere karşın, bu tür olaylar zaman zaman yaşanmaktadır;" A. M. Blondeau, *a.g.y.*, s. 284.

içine katıldığını gösteren tek örnek de bu değildir. Bazı büyücü-Lamalar tıpkı Sibirya şamanları gibi, büyülü araçlarla aralarında kapışırlar. Lamalar tıpkı şamanlar gibi atmosfere hükmeder, havada uçar vb.[36] Bununla birlikte Tibetli keşişlerin korkunç meditasyonları, şamanist yapılarına karşın, tamamen farklı bir düzeyde manevi anlam ve değerlerle donatılmıştır. Tam şamanlığa özgü bir alıştırma olan "kendi iskeletini seyretmek," Lamacılıkta dünyanın ve benin gerçekdışılığının esrime içinde deneyimlenmesini amaçlar. Bir tek örnek verecek olursak, keşiş kendisini "beyaz, ışıklı ve çok büyük bir iskelet olarak görmeli, bu iskeletten Evren'in Boşluğu'nu dolduracak kadar büyük alevler çıkmalıdır."[37]

**317. Işığın Ontolojisi ve Mistik Fizyolojisi—** Gerek yerli ve arkaik, gerekse yabancı ve yeni çeşitli gelenekleri özümseme ve onlara yeni değerler yükleme yönündeki bu yetenek Tibet dinsel yaratıcılığının ayırt edici özelliğidir. Işığa ilişkin birkaç anlayış ve ritüeli incelerken, böyle bir bağdaştırmacılığın sonuçlarını takdir etme olanağı bulacağız. *Mu* ipi mitini ve yerel veya *bon*'a ait bazı kozmogonileri sunarken, Işığın rolüne değinmiştik. Giuseppe Tucci, Işığa ("ister yaratıcı kaynak, ister en üstün gerçekliğin simgesi, isterse her şeyin kaynaklandığı ve içimizde de mevcut bu ışığın gözle görünür, algılanabilir açığa vuruluşu olarak")[38] verilen önemi, Tibet dinsel deneyiminin temel özelliği olarak kabul eder. Tüm Lamacı ekoller için, Ruh (*sems*) ışıktır ve bu özdeşlik Tibet soteriyolojisinin temelini oluşturur.[39]

Bununla birlikte Hindistan'da, Rig Veda'dan beri ışığın Ruh'un ve her türlü kozmik düzeydeki yaratıcı enerjinin epifanisi olarak kabul edildiğini hatırlatalım (krş. § 81). Tanrı, ruh, ışık, *semen virile* benzeştirmesi Brâhmanalar'da ve Upanişadlar'da açıkça telaffuz edilmiştir.[40] Gerek tanrıların zuhur etmesi, gerekse bir Kurtarıcı'nın (Budha, Mahavira) doğumu veya aydınlanması, doğaüstü bir ışık yayılmasıyla kendini gösterir. Mahayana Budizmi için, Ruh (= Düşünce) "doğal olarak ışıklı"dır. Diğer yandan Işığın İran teolojilerindeki rolü de bilinmektedir (krş. § 215). O halde

---

[36] Bkz. Bleichsteiner, *a.g.y.*, s. 187 vd, 224 vd; *Le chamanisme*, s. 387. Padmasambhava'nın yaşamöyküsü şamancıl çizgilerle doludur; krş. Eliade, *Le chamanisme*, s. 383.

[37] Lama Kasi Dawa Samdup ve W. Y. Evans-Wents, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes*, s. 315 vd.

[38] Tucci, *Les religions du Tibet*, s. 97.

[39] *A.g.y.*, s. 98; ayrıca bkz. s. 110 vd, 125 vd.

[40] Bkz. Eliade, "Expérience de la lumière mystique" (*Méphistophélès et l'Androgyne* içinde yeniden yayımlanmıştır), s. 27 vd.

Lamacılıkta bu denli önemli olan Ruh (*sems*) ve Işık özdeşliğinin Hindistan'dan ve dolaylı olarak İran'dan gelmiş düşüncelerin sonucu olduğu varsayılabilir. Yine de insanın kökeninin ışık olduğuna ilişkin Budizm öncesi bir mitin Lamacılık içinde yeniden yorumlanma ve yeni değerler yüklenme sürecini incelemekte yarar var.

Eski bir rivayete göre, Ak Işık bir yumurta doğurdu, bu yumurtadan da İlk İnsan çıktı. İkinci bir versiyon İlk Varlığın boşluktan doğduğunu ve Işık saçtığını anlatır. Son olarak da, bir diğer rivayet Işık-İnsan'dan bugünkü insanlara nasıl geçildiğini anlatır. Başlangıçta insanlar cinsiyetsizdi ve cinsel arzuları yoktu; Işığı içlerinde taşıyor ve parıldıyorlardı. Güneş ve Ay yoktu. Cinsel içgüdüler uyanınca, cinsel organlar da ilk kez ortaya çıktı ve o zaman Gök'te de Güneş ve Ay belirdi. Başlangıçta insanlar şöyle çoğalıyordu: Erkeğin bedeninden sudûr eden ışık kadının rahmine giriyor, onu aydınlatıyor ve döllüyordu. Cinsel içgüdü yalnızca görme duyusuyla tatmin oluyordu. Ama insanlar bozuldu ve birbirlerine elleriyle dokunmaya başladılar, sonunda da cinsel birleşmeyi keşfettiler.[41]

Bu inançlara göre, Işık ve Cinsellik iki uzlaşmaz çelişkili ilkedir: İçlerinden biri egemen olunca, diğeri tezahür edemez. Bu, Işığın *semen virile* içinde olduğu (daha doğrusu tutsak edildiği) anlamına gelir. Az önce de hatırlattığımız gibi, ruhun (tanrısal), ışığın ve *semen virile*'nin tözdeşliği kesinlikle bir Hint-İran anlayışıdır. Ama Işığın Tibet mitolojisindeki ve teolojisindeki önemi (*mu* ipi vb) bu insandoğum izleğinin yerel bir kökü olduğunu düşündürüyor. Bu durum onun sonradan, muhtemelen Maniheist etkilerle yeniden yorumlanma olasılığını da dışlamaz.

Nitekim Maniheizme göre, beş Işık'tan oluşan İlk İnsan Karanlığın İblisleri tarafından yenilgiye uğratılıp parçalanmıştır. O zamandan beri beş Işık şeytani yaratıklar olan insanların içinde, özellikle de ersuyunda tutsaktır (krş. § 233). *Maithuna*'nın, tanrısal "oyun"u taklit eden, çünkü ersuyu salgılanmasıyla sonuçlanmaması gereken ritüel birleşmenin bir Hint-Tibet yorumunda da beş katlı ışığa rastlanır (§ 334). Candrakīrti ve Ts'on Kapa, *Guhyasamāja Tantra*'yı yorumlarken, bu ayrıntı üzerinde ısrarla dururlar: *Maithuna* esnasında, mistik türde bir birleşme gerçekleşir ve bunun ardından çift, nirvana bilincine erişir. İnsanda, *bodhicitta*, "Uyanış Düşüncesi" adı verilen bu nirvana bilinci başın tepesinden aşağı doğru inen ve beş katlı bir ışık fışkırmasıyla cinsel organları dolduran bir damla ile (*bindu*) kendini gösterir – ve bir anlamda bununla özdeştir. Candrakīrti şunu tavsiye eder: "Birleşme sü-

[41] *A.g.y.*, s. 47 vd.

resince meditasyon yapıp, *vajra* (erkeklik organı) ve *padma*'yı (rahim) içlerinden beş katlı ışıkla dolmuşlar gibi düşünmek gerekir."[42] Beş katlı ışık imgesinde Maniheist etki çok belirgindir. Tantra'nın ersuyu salgılamama buyruğuyla Maniheizmin kadını hamile bırakmayı yasaklaması arasında da bir diğer benzerlik fark edilmektedir (ama bu benzerlik, söz konusu anlayışın mutlaka birbirinden alındığını göstermez).

Ölüm anında kutlu kişilerin ve yogilerin "ruhu" ışıktan bir ok gibi başın tepesinden uçup gider ve "Göğün duman delikleri"nden geçip kaybolur.[43] Lama, "ruh"un uçuşunu kolaylaştırmak için, sıradan ölümlülerin başlarının tepesine ölüm anında bir delik açar. Can çekişmenin son aşamasında ve ölümü izleyen günler boyunca bir lama ölen kişi için *Bardo Thödol* (= *Tibet Ölüler Kitabı*) okur. Lama, birdenbire göz kamaştırıcı bir ışıkla uyandırılacağı konusunda onu uyarır: Bu, aynı zamanda nihai gerçeklik olan kendi benliğiyle karşılaşmadır. Metin ölüye şunu öğütler: "Ne gözün korksun ne de dehşete kapıl, bu senin yaradılışının göz kamaştırıcılığıdır." Aynı şekilde, diye devam eder metin, gökgürültüleri ve diğer dehşet verici görüngüler de "sana zarar veremez. Sen ölemezsin. Bu görüntülerin kendi düşünce biçimlerin olduklarını kabul etmen yeter. Tüm bunları *bardo* olarak (yani ara hal) kabul et."[44] Ama *karman* durumu tarafından koşullandırılmış ölü bu öğütleri uygulayamaz. Ölen kişi, saf Işıkları ardı ardına fark etse de –kurtuluşu, Budha'nın özüyle bütünleşmeyi temsil eden ışıklar– ölüm sonrası hayatın herhangi bir biçimini, başka bir deyişle yeryüzüne dönüşü simgeleyen kirli ışıklar onu cezbeder.[45]

Her insanın ölürken kurtuluşa erişme şansı vardır: O anda deneyimlediği berrak Işık'ta kendini bulup tanıması yeterlidir. *Ölüler Kitabı*'nın yüksek sesle okunması son bir çağrı oluşturur; ama yazgısına her zaman ölen kişi karar verir. Duru Işığı

---

[42] Tucci, "Some glosses upon Guhyasamaja," s. 349'da alıntılanmış metinler. Mahayana'da kozmik öğelerin –*skandha*'lar veya *dhātu'lar*– Tathāgata'larla özdeşleştirildiğini hatırlatalım. Ama Tathagāta'ların nihai gerçekliği de farklı bir renge bürünmüş Işık'tır. Candrakīrti, "Tüm Tathagāta'lar beş Işık'tır" diye yazar (Tucci, s. 348). Bu sorunla ilgili olarak, krş. *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 45 vd; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 133 vd.

[43] "Ruh"un başın tepesinden fırlatılması ritüeline hâlâ "Gök Kapısının Açılması" denmektedir; Stein, "Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient," s. 184. Krş. Eliade, "Briser le Toit de la Maison," s. 136 vd.

[44] Evans-Wetz, *The Tibetan Book of the Dead*, s. 106.

[45] Beyaz ve mavi Işıklardan sonra, sarı, kırmızı ve yeşil Işıkları, en sonunda da tüm Işıkları bir arada görecektir; *a.g.y.*, s. 110-130; ayrıca krş. s. 173-177 ve *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, s. 237 vd.

ve ölüm sonrası hayatın baştan çıkarıcılığına direnme gücünü seçme iradesini göstermesi gerekir. Başka bir ifadeyle, ölüm erginlenme yönünde yeni bir olanak sunar, ama bu erginlenme de diğer tüm erginlenme biçimleri gibi adayın göğüs gerip geçmesi gereken bir dizi sınav içermektedir. Ölüm sonrası Işık deneyimi en son ve belki de en güç erginleme sınavıdır.

**318. Bazı Tibet Dinsel Yaratımlarının Güncelliği—** *Bardo Thödol* kesinlikle Batı dünyasında en iyi bilinen Tibet dinsel metnidir. 1928'de İngilizceye çevrilip yayımlanan bu eser, özellikle 1960'tan sonra azımsanamayacak sayıda gencin, deyim yerindeyse, başucu kitabı olmuştur. Bu olay, çağdaş Batı maneviyatı tarihi açısından anlamlıdır. Başka hiçbir dinsel külliyatta benzerine rastlanmayan, derin ve anlaşılması güç bir metin söz konusudur. Onun yalnızca psikologlar, tarihçiler ve sanatçılar arasında değil, özellikle gençlerde uyandırdığı ilgi bir belirtidir: Hem ölümün çağdaş Batı toplumlarında kutsallığını tamamen yitirmişliğini hem de insan hayatını sonlandırırken aynı zamanda onu tartışma konusu yapan eyleme (ölüme)–dinsel ya da felsefi açıdan– yeniden değer kazandırmak yönündeki yoğun isteği göstermektedir.[46]

Rivayete göre Kalācakra metinlerinin saklandığı gizemli ülke Şambala'nın giderek artan popülaritesi de, daha mütevazı boyutlarda olsa da, yine anlamlıdır.[47] Lamalar tarafından yazılmış birçok Şambala rehberi vardır, ama daha çok mitsel bir coğrafya söz konusudur. Nitekim bu rehberlerde betimlenen engeller (dağlar, nehirler, göller, çöller, çeşitli canavarlar) birçok mitoloji ve folklorda sözü edilen masal ülkelerinin güzergâhlarını andırır. Üstelik, bazı Tibetli yazarlar düşte veya esrime halinde yapılan bir yolculuğun ardından Şambala'ya ulaşılabileceğini ileri sürerler.[48] *Cennet gibi*, ama *gerçek* bir ülkeye ilişkin eski mitin yarattığı büyüleyici etki, bir kez daha kutsallıktan arındırılmış çağdaş Batı toplumlarına özgü nostaljiyi gözler önüne serer. Oldukça vasat bir roman sayılabilecek *Kayıp Ufuklar*'ın ve roman-

---

[46] Egzotik bir *thanatoloji*'nin (ölümbilim) çağdaş Batı dünyasında kazandığı bu başarı, B. Laufer'e göre Tibet kökenli olan iskeletlerin dansının hızla yayılmasıyla karşılaştırılabilir.

[47] Henüz yeterince incelenmemiş bu Tantra ekolü 960'a doğru Orta Asya'dan hareketle Bengal ve Kaşmir'e girmiştir. Altmış yıl sonra, Kalācakra –tam karşılığı: "Zaman Çarkı"– zaman ölçümüne ilişkin özel sistemi ve bunun beraberinde getirdiği astrolojik sonuçlarla birlikte Tibet'e sokulmuştur. Krş. H. Hoffmann, *The Religions of Tibet*, s. 126 vd; aynı yazar, "Kalacakra Studies I," birçok yerde.

[48] Krş. Edwin Bernbaum, *The Way to Shambala*, s. 205 vd.

dan esinlenen filmin kazandığı olağanüstü başarıyı hatırlayalım.

*Bardo Thödol*'un ardından Batıda belli bir başarı kazanan tek Tibet eseri XII. yüzyılın sonuna doğru kaleme alınıp, J. Bacot'nun Fransızcaya (1925), Ewans-Wentz'in de İngilizceye (1938) çevirdiği *Milarepa'nın Yaşamı* oldu. Ne yazık ki Milarepa'nın (1052-1135) şiirleri henüz yeni yeni tanınmaya başlamış, ilk tam çeviri 1962'de yayımlanmıştır.[49] Milarepa'nın gerek yaşamı, gerekse şiirleri olağanüstü ilginçliktedir. Bu büyücü, mistik ve şair Tibet dinsel dehasını hayranlık uyandırıcı bir biçimde gözler önüne sermektedir. Milarepa işe, amcasından intikam almak için büyü konusunda ustalaşmakla başlar; Marpa'nın yanında uzun ve zahmetli bir çıraklık döneminden sonra bir mağaraya çekilir, kutlu kişi mertebesine erişir ve "yaşarken kurtulmuş kişi"nin mutluluklarını yaşar. Şiirlerinde –şairler tarafından çevrilince meşhur olacaklardır– Hint Tantracılarının şarkı tekniğini (*doha*) yerel şarkılara uyarlayarak yeniler. "Bunu bir yandan kesinlikle zevk sahibi olduğu için yaparken, diğer yandan da Budist düşünceyi halk diliyle ifade etmeyi, halk şarkıları içinde daha tanıdık bir kılığa sokmayı da amaçlamıştır."[50]

Son olarak şunu belirtelim ki, Gesar Destanı da yalnızca karşılaştırmalı tarihçiler değil, eğitimli okuyucu tarafından da yakında muhtemelen keşfedilecektir. Eserin nihai yazımı XIV. yüzyılın sonuna doğru tamamlanmış gözükmekle birlikte, en eski destan dizisi bu tarihten üçyüz yıl önce bulgulanmıştır. Kahramanın geçirdiği dönüşüm ana izleği oluşturur. Çirkin ve kötü çocuk çok sayıda sınavdan geçerek yenilmez bir savaşçı ve sonunda da iblisleri ve dünyanın dört bir yönündeki kralları alt eden, şanlı hükümdar Gesar olur.[51]

Bu birkaç Tibet dinsel yaratımının Batıdaki yankılarını hatırlatmamızın nedeni, Çin işgalinin ardından çok sayıda Tibetli keşiş ve bilgenin dünyanın hemen her yerine dağılmasıdır. Bu diyaspora zaman içinde Tibet dinsel geleneğini kökten değiştirebilir, hatta silebilir. Ama diğer yandan Lamaların sözlü öğretisi Batıda, Konstantinopolis düştükten sonra değerli yazmaları yüklenerek göç eden Bizanslı bilginlerinkine benzetilebilecek bir etki de yaratabilir.

Tibet'in dinsel sentezi ortaçağ Hinduizmi ve Hıristiyanlık ile belli benzerlikler göstermektedir. Her üçünde de *geleneksel bir din* (yani kozmik yapıda kutsallık) ile, bir *selamet dini*'nin (Budizm, Hıristiyanlığın mesajı, Vişnuculuk) ve *bâtıni* bir gelene-

---

[49] *The Hundred Thousand Songs of Milarepa*, çeviren ve notlayan Garma C. C. Chang.

[50] R. Stein, *Civilisation tibétaine*, s. 223.

[51] Krş. Stein, *a.g.y.*, s. 239 vd; aynı yazar, *L'Epopée et le barde*, s. 543 vd ve birçok yerde.

ğin (Tantracılık, Gnostisizm, büyü teknikleri) karşılaşması söz konusudur. Roma Kilisesinin hâkimiyetindeki ortaçağ Batısı ile Lamacı teokrasi arasındaki denklikler ise daha da çarpıcıdır.

§ **312**. Tibet tarihi ve uygarlığı hakkında bkz. R. A. Stein, *La civilisation tibétaine* (Paris, 1962); G. Tucci, *Tibet, Land of Snow* (Londra, 1967); D. Snellgrove ve H. Richardson, *A Cultural History of Tibet* (New York, 1968).

Din hakkındaki genel eserler içinden şunları sayalım: C. Bell, *The Religion of Tibet* (Oxford, 1931; eskimiş bir eser olmasına karşın, yazarın birinci elden verdiği bilgiler nedeniyle hâlâ yararlıdır); R. B. Ekvall, *Religious Observances in Tibet: Patterns and Functions* (Chicago, 1964; yazarın Batı Tibet'teki gözlemlerini aktarmaktadır); H. Hoffmann, *Die Religionen Tibets* (Freiburg i.Breisgau, 1956; İng. çev. *The Religions of Tibet*, Londra, 1961); Marcelle Lalou, *Les religions du Tibet* (Paris, 1957); G. Tucci ve W. Heissig, *Die Religionen Tibets und der Mongolei* (Stuttgart, 1970; Fr. çev. *Les religions du Tibet et de la Mongolie*, Payot, Paris, 1973), s. 13-336 (Tibet dinlerinin bütünü hakkında en eksiksiz sunum). Mükemmel genel sunumlar: R. A. Stein, *La civilisation tibétaine*, s. 134-210; Anne-Marie Blondeau, "Religions du Tibet," *Histoire des Religions* içinde (Henri-Charles Puech'in yönetiminde), c. III (1976), s. 233-329.

Tarihöncesi hâlâ çok az bilinmektedir; krş. P. Aufschneiter, "Prehistoric Regions Discovered in Inhabited Tibet," *East and West*, 7, 1956, s. 74-88. Birkaç megalit anıt bulunmuş ve bazı yapılarla, âdetlerde megalitik bir kültürün izleri aranmıştır: krş. A. W. Macdonald, "Une note sur les mégalithes tibétains," *JA*, 1963, s. 63-76; S. Hummel, "Die Steinreihen des tibetischen Megalithikums und die Ge-sar-sage," *Anthropos*, 60, 1965, s. 833-888 (yazarın bu sorun üzerine daha önceki çalışmalarına göndermelerle birlikte).

Geleneksel din hakkında bkz. A. Macdonald, "Une lecture des Pelliot tibétains 1286, 1287, 1038, 1047 et 1290. Essai sur la formation et l'emploi des mythes politiques dans la religion royale de Sron-bcan rgampo," *Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* (Paris, 1971, s. 190-391), Tun-huang yazmaları hakkında yapılan bu çok yerinde çözümleme Budizm öncesi geleneklere ilişkin yorumu yenilemektedir (sonuçlar A. M. Blondeau, *a.g.y.*, s. 236-245'te kısaca sunulmuştur); R. A. Stein, "Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang," *Etudes tibétaines ... Marcelle Lalou* içinde, s. 479-547; aynı yazar, *Civil. tibétaine*, s. 159-193. F. W. Thomas, *Ancient Folk-Literature from North-Eastern Tibet* (Berlin, 1957; birkaç kehanet kitabının basım ve çevirisiyle birlikte, bunların Tun-huang'da bulunmuş köken mitlerini içermektedir). Çok sayıda yazmanın VII. ve X. yüzyıllar arasında ağzı örülmüş Tun-huang mağarasında (Kansu eyaleti) niye gizlendiği hâlâ bilinmemektedir.

Phyva tanrıları hakkında bkz. A. Macdonald, "Une lecture des Pelliot tibétains ..." s. 291 vd; "iyi Gcug dini" hakkında, *a.g.y.*, s. 341 vd; zaman döngüleri hakkında s. 364 vd.

Kozmogoni mitlerinden bazı parçalar A. Macdonald tarafından çevrilmiştir: *L'Origine du Monde* (Sources Orientales, I, Paris, 1959), s. 422 vd; ayrıca bkz. E. Haarh, *The Yar-lun Dynasty* (Kopenhag, 1969), s. 134 vd'da yayımlamış ve çevrilmiş köken mitleri başlangıçları. Dünyanın kökenini bir yumurtadan hareketle açıklayan mit muhtemelen Hindistan'dan etkilenmiş bir *bon* rivayetini yansıtmaktadır; krş. Stein, *Civil. tibétaine*, s. 162.

İlk kralların kökeni üzerine mitler E. Haarh, *The Yar-lun Dynasty*, s. 126 vd ve birçok yerde; A. Macdonald, "Une lecture ...," s. 202 vd; J. Russell Kirkland, "The Spirit of the Mountain: Myth and State in Pre-Buddhist Tibet," *HR*, 21, 1982, s. 257-271'de sunulmuş ve tartışılmıştır.

İlk kralların gökten inişi ve öldüklerinde yeniden göğe çıkışı miti daha önce Sümerlerde de bulgulanmıştır; bkz. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, c. I, § 17 ve s. 104'te belirtilen kaynakça. Babil tanrılarının ışık saçan hali üzerine, krş. c. I, s. 108-109'daki kaynakça. Tibet krallarının mezarları Tucci, *The Tombs of the Tibetan Kings*'de (Roma, 1950) belirlenmiştir; monarşi yıkıldıktan sonra bu mezarlar saldırıya uğramıştır. En son çalışmalar sayesinde cenaze anlayışları ve kral mezarları yanındaki kurbanların anlamı yeni yeni anlaşılmaya başlamıştır. Bedenlerin dirileceğine inanıldığı için cenazeler genellikle gömülüyordu: Ölmüşlerin ruhları bu diriliş olayını bir tür "cennet" ve "cehennem" olan iki ayrı bölgede bekliyorlardı; krş. A. Macdonald, *a.g.y.*, s. 365 vd; R. Stein, *Civil. tibétaine*, s. 167 vd; A. M. Blondeau, s. 243-245.

İlk mitsel kralların *mu* ipi hakkında bkz. G. Tucci, *Les religions du Tibet*, s. 286 vd, 301 vd (kralın kutsallığı); E. Haarh, *a.g.y.*, s. 28 vd, 177 vd; Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962), s. 207-210.

Geleneksel dinde hükümdarların oynadığı başat rol hakkında bkz. A. Macdonald, *a.g.y.*, s. 376 vd ve birçok yerde.

**§ 313.** Kozmos-ev-insan bedeni benzeştirmesi konusunda bkz. M. Eliade, "Centre du Monde, Temple, Maison," *Le Symbolisme cosmique des monuments religieux* içinde (Roma, 1957), s. 57-82; aynı yazar, "Briser le toit de la maison: Symbolisme architectonique et physiologie subtile," *Studies in Mysticism and Religion, presented to Gershom G. Scholem* içinde (Kudüs, 1967), s. 131-139; R. A. Stein, "Architecture et pensée religieuse en Extrême-Orient," *Arts Asiatiques*, 4, 1957, s. 163-186; aynı yazar, "L'habitat, le monde et le corps humain en Extrême-Orient et en Haute-Asie," *JA*, 1957, s. 37-74.

Kutsal Dağlar'ın savaşçı niteliği, onlara adanmış bayramlar tarafından yansıtılmaktadır: çeşitli yarışmalar, sırayla şarkı söyleyen iki savaşçı grubunun dansları vb.; krş. Stein, *Civ. tib.*, s. 176.

Omuzlarda barınan "savaşçı tanrı" ve "insanın tanrısı," "insanı zaman ve mekân içinde topluluğuna bağlarlar; mekân içinde bağlarlar çünkü oturulan yerleşimi, evi veya ülkeyi yönetenlerle özdeştirler; zaman içinde bağlarlar, çünkü atalardan ardıllara dek soyun yazgısını yönetirler. Bu bağların kesiştiği insan için bu tanrılar, eğer her şey yolunda giderse, dirimselliğin, gücün, uzun ömrün ve başarının güvencesidir;" Stein, *a.g.y.*, s. 187.

Ruhların çoğulluğu hakkında, krş. Stein, *a.g.y.*, s. 189 vd. Ritüel yarışmalar hakkında bkz. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (Paris, 1959), s. 437 vd; aynı yazar, *Civ. tib.*, s. 131 vd. İran etkileri hakkında, krş. *Recherches*, s. 296.

Uzlaşmaz çelişkiler ve yarışmalar mitsel-ritüel yapı bütününü "Remarques sur le dualisme religieux" başlıklı incelemede (1969) çözümledik; bu makale *La Nostalgie des Origines* (1971), s. 231-311'de yeniden basıldı; krş. özellikle s. 284 vd (Endonezya mitleri ve ritüelleri).

**§ 314.** *Bon* hakkında bkz. G. Tucci, *Les religions du Tibet*, s. 271 vd; Helmut Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon-Religion* (Wiesbaden, 1950; yazar özellikle Budist kaynakları kullanmıştır); Marcelle Lalou, "Tibétain ancien Bod/Bon," *JA*, 246, 1958, s. 157-268; D. L. Snellgrove, *The Nine Ways of Bon* (Londra, 1967); S. G. Karmay, *The Treasury of Good Sayings: a Tibetan History of Bon* (Londra, 1972); P. Kvaerne, "Bonpo Studies. The A-Khnid System of Meditation," *Kailash*, I, 1973, s. 19-50, 248-332; aynı yazar, "The Canon of the Tibetan Bonpos," *IIJ*, 16, 1974, s. 18-56, 96-144.

Bazı *Bon* uygulamalarıyla şamanizm arasındaki benzerlikler konusunda bkz. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (2. baskı, 1968), s. 337 vd. Ayrıca krş. H. Hoffmann, *Symbolik der tibetischen Religionen und des Schamanismus* (Stuttgart, 1967), s. 67-141.

Bon-po cenaze törenleri hakkında bkz. M. Lalou, "Rituel Bon-Po des funérailles royales," *JA*, 249, 1952, s. 339-362; aynı yazar, "Le chemin des morts dans les croyances de Haute Asie," *RHR*, 135, 1949, s. 42-48; R. A. Stein, "Du récit au rituel dans les manuscrits tibétains de Touen-houang," *Etudes tibétaines dédiées ...*, s. 479-547 (cenaze ritüellerinde söylenen köken mitlerinin rolü).

Ruh, ışık ve *semen virile* arasındaki ilişkiler üzerine bkz. Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles* (1978), s. 125-166.

**§ 315.** Tibet'te Budizm tarihi üzerine bkz. H. Hoffmann, *The Religions of Tibet*, s. 28-83, 111-180; G. Tucci, *Les religions du Tibet*, s. 29-54; P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa* (1952; Hint Budizmi ile Çin Budizminin temsilcileri arasındaki tartışma); D. S. Ruegg, "Sur les rapports entre le bouddhisme et le 'substrat religieux' indien et tibétain," *JA*, 1964, s. 77-95.

Atiśa hakkında bkz. A. Chattopadhyaya, *Atiśa and Tibet* (Kalküta, 1967); Padmasambhava hakkında, G. Ch. Toussaint, *Le dict de Padma* (1933); A. M. Blondeau, "Le Lha-'dre bka'-than," *Études tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou* içinde, s. 29-126 (Padmasambhava'nın tanrılara ve iblislere boyun eğdirmesine ilişkin gizlenmiş ve sonradan yeniden bulunmuş bir metnin çevirisi); Naropa hakkında bkz. H. Guenther, *The Life and Teachings of Naropa* (Oxford, 1963); Marpa hakkında, J. Bacot, *La vie de Marpa le "traducteur,"* (1937); Milarepa hakkında bkz. daha aşağıda § 317.

Tsong-kha-pa hakkında bkz. E. Obermiller, "Con-kha-pa le Pandit," *Mélanges chinois et bouddhiques*, 3, 1934-1935, s. 319-338; R. Kaschewsky, *Das Leben das lamaistischen Heilige Tsongkhapa* (Wiesbaden, 1971). Ayrıca bkz. C. Schulemann, *Die Geschichte der Dalai-Lamas* (Heidelberg, 1911).

**§ 316.** Lamacılığın öğretileri ve ibadetleri hakkında bkz. R. Stein, *La civilisation tibétaine*, s. 135-157; Tucci, *les religions du Tibet*, s. 55-210; R. Bleichsteiner, *Die Gelbe Kirche* (1936; Fr. çev. *L'Eglise jaune*, 1937); H. V. Guenther, sGam-po-pa, *The Jewel Ornament of Liberation* (Londra, 1959); *Buddhist Philosophy in Theory and Practice* (Londra, 1972); F. Lessing ve A. Wayman, *Mkhas grub rje's Fundamentals of Buddhist Tantras* (Lahey, 1968, Tibetçe metin ve notlanmış çe-

viri); Eva M. Dargyay, *The Rise of Esoteric Buddhism in Tibet* (Delhi, 1977).

G. Tucci'nin şu eserlerine de başvurulmalıdır: *Indo-Tibetica*, 7 c. (Roma, 1932-1941); *Tib tan Painted Scrolls*, 2 c. (Roma, 1949); *The Theory and Practice of the Mandala* (Londra, 1961 Lamacılığın bazı "halk dini" nitelikleri üzerine bkz. R. Nebesky-Wojkovitz, *Oracles and Demo of Tibet* (Lahey, 1956); Stephan Beyer, *The Cult of Tara. Magic and Ritual in Tibet* (Berkeley-L Angeles, 1973).

İkonografi hakkında bkz. W. E. Clark, *Two Lamaistic Pantheons* (New York, 1937); A. Gordon, *The Iconography of Tibetan Lamaism* (Tokyo, 1959). "Büyücüler"in (*siddha*'lar) ikono rafisi hakkında bkz. T. Schmidt, *The Eighty-Five Siddhas* (Stockholm, 1958).

*Gčod* hakkında bkz. R. Bleichsteiner, *L'Eglise jaune*, s. 194 vd; Alexandra David-Ne *Mystiques et magiciens du Tibet* (Paris, 1929), s. 126 vd; Eliade, *Le Chamanisme*, s. 384 vd.

Tibet'te ve Mo-so'lar arasındaki şamanizm hakkında bkz. *Le Chamanisme*, s. 384 vd, 3 vd.

**§ 317.** Işığın morfolojisi ve anlamları üzerine bkz. Eliade, "Expériences de la lumière mystiqu (1957; *Méphistophélès et l'Androgyne*, s. 17-94'te yeniden yayımlanmıştır); "Esprit, lumière, s mence" (1971; *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, s. 125-166'da yeniden yayımlanm tır).

Ok veya ışın biçiminde insan bedenine giren ve çıkan ruh-ışık simgeselliği üzerine bkz. E ade, "Briser le toit de la maison" ve R. A. Stein'ın iki incelemesi: "Architecture et pensée religie se;" "L'habitat, le monde et le corps humain" (kaynakça § 313).

Candrakirti ve Tsong-kha-pa'nın metinleri G. Tucci, "Some glosses upon Guhyasamaj *Mélanges chinois et bouddhiques*, 3, 1934-1935, s. 339-353'te çevrilmiştir. Bkz. Alex Wayma *Yoga of the Guhyasamajatantra* (Delhi-Benares, 1977).

*Bardo Thödol*, Lama Kazi Dawa-Samdup ve W. Y. Evans-Wentz tarafından çevrilmiştir: *T Tibetan Book of the Dead* (Oxford, 1927; çok sayıda yeni baskı; Fr. versiyon, 1958); diğer çeviri: Giuseppe Tucci, *Il Libro Tibetano dei morti* (Milano, 1949). Ayrıca bkz. D. M. Back, *Ei buddhistische Jenseitreise; Das sogenante "Totenbuch der Tibeter" aus philologischer Si* (Wiesbaden, 1979); Dawa-Samdup ve Evans-Wentz, *Tibetan Yoga and Secret Doctri* (Oxford, 1935), s. 223 vd.

**§ 318.** Kālacakra tantra sistemi Tıbet'e XI. yüzyılın ilk çeyreğinde sokuldu. Diğer yenilikle yanı sıra, zaman döngülerinin astrolojik yorumunu da getirmişti. Tibet takvimi Kālacakra'n resmen benimseniş tarihi olan 1026 yılında başlar. Mahayana'nın bu son ifadesinin öğreti ve tarihi henüz yeterince incelenmemiştir. Bkz. George Roerich, "Studies in the Kālacakra," *umal of Urusvati Himalayan Research Institute of Roerich Museum*, 2,1931, s. 11-22; H. Ho mann, "Kalacakra Studies, I: Manichaeism, Christianity and Islam in the Kalacakra Tant *Central Asiatic Journal*, 13, 1969, s. 52-75; aynı yazar, *The Religions of Tibet*, s. 126 vd.

Tibet rivayetlerine göre, Kālacakra Tibet'in kuzeyinde yer alan gizemli bir ülke olan Şa bala'da geliştirilmiş ve korunmuştu; bilim adamları bu yerin ya Hotan yakınında (Laufer, Pe

ot), ya Baktria'da (Sarat Chandra Das), ya da Orta Asya'da olduğu kanısındadırlar. Gerek Şambala'nın coğrafi yeri konusundaki tartışma, gerekse Şambala'nın çeşitli simgesel yorumları Edwin Bernbaum'un *The Way to Shambala. A Search for the Mythical Kingdom Beyond the Himalayas* adlı kitabında bulunabilir (New York, 1980; krş. kaynakça bilgileri, s. 269-287).

Milarepa'nın kısmi çevirileri arasında en kullanışlıları şunlardır: Berthold Laufer, *Milaraspa. Tibetische Texte in Auswahl übertragen* (Hagen i. W. ve Darmstadt, 1922); H. Hoffmann, *Mi-la ras-pa. Sieben Legenden* (Münih-Planegg, 1950); Sir Humphrey Clarke, *The Message of Milarepa* (Londra, 1958). Ayrıca krş. Lobsang P. Lhalungpa'nın yaptığı yeni çeviri: *The Life of Milarepa* (New York, 1977).

İlk tam çeviri Garma C. C. Chang'a aittir: *The Hundred Thousands Songs of Milarepa*, 2 c. (New York, 1962). Bkz. D. Snellgrove'un sert eleştirisi: *Asia Major*, 10, 1963, s. 302-310; ayrıca krş. "çalışmanın iyi yönlerini öne çıkarmaya çalışan" (s. 205) de Jong, *IIJ*, 10, 1967, s. 204-212; aynı yazı, s. 211-212, çevirilerin tam listesi.

İkonografya hakkında bkz. T. Schmidt, *The Cotton-clad Mila: The Tibetan Poet-Saint's Life in Picture* (Stockholm, 1958).

Gesar destanı hakkında bkz. Alexandra David-Neel, *La vie surhumaine de Guésar de Ling* (Paris, 1931; destanın genel sunumu ve kısmi çevirisi); R. A. Stein, *L'épopée tibétaine de Gesar dans sa version lamaïque de Ling* (1956); aynı yazar, "Peintures tibétaines de la Vie de Gesar," *Arts Asiatiques*, 5, 1958, s. 243-271; aynı yazar, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (1959; belirleyici eser); aynı yazar, "Une source ancienne pour l'histoire de l'épopée tibétaine," *JA*, 1963, s. 77-105; M. Hermanns, *Der National-Epos der Tibeter: Gling König Ge Sar* (Regensburg, 1965; çok yüklü ve çeşitli alanlarda zengin bilgiler içeren, yaklaşık 1000 sayfalık monografi; temkinli bir şekilde başvurulmalıdır).



# DİZİN

Abbasîler, 97, 98, 104
Abraham Abulafia, 192, 205
Adam Kadmon, 193
Âdem, 52, 60, 103, 165, 194, 197, 199, 210, 223, 224, 243
Ahura Mazda, 18, 102
Albertus Magnus, 157, 220, 246
Albi'liler, 213, 214, 246
Ali, 80, 83, 95-97, 104, 136, 138, 140, 141, 144
Altay halkları, 12, 15, 16, 26, 29, 36
Altay Tatarları, 13, 16, 18
Altaylılar, 14, 22, 24, 25
Altın Dağ, 16
Altın Kazık, 15
Ambrosius, 54, 56, 61, 66, 238
Ammonios Sakkas, 56
Anabaptist, 274, 275, 292, 293
Anan ben David, 181
Anne d'Autriche, 116
Aquino'lu Tommaso, 71, 116, 117, 218, 220, 222, 246, 247, 270
Aquitaine'li Eleanor, 119, 123, 134
Aquitaine'li William IX, 157
Araf, 211, 232, 249
Arafat, 80
Aristoteles, 154, 155, 157, 169, 184, 185, 217, 219, 221, 271
Arius, 67
Ariusçuluk, 51, 239
*ars moriendi*, 232
Asclepius, 279
Aslan Yürekli Richard, 114, 128
Assisi'li Aziz Francesco, 117
Avalokiteşvara, 304
Avarlar, 36
Avesta, 162, 175
Avila'lı Azize Theresa, 277
*axis mundi*, 298
Aya Yorgi, 252
Ayasofya, 239
Ayşe, 92, 95, 96
Aynaroz Dağı, 242
Aynular, 31
Ayıg Toyon, 23, 24
Aziz Andreas, 263
Aziz Augustinus, 52-56, 58-62, 74, 76, 108, 158, 225, 233, 267, 270, 276
Aziz Bernard, 114, 117
Aziz Dominicus, 117, 228, 278
Aziz Felix, 65, 66
Aziz Francesco, 130
Aziz George, 254, 263
Aziz Georgios, 252
Aziz Gervase, 66
Aziz Hiyeronimus, 65
Aziz Juan de la Cruz, 277
Aziz Kirillos, 68
Aziz Lucile, 35
Aziz Nicolaus, 254
Aziz Pavlus, 54, 70, 267
Aziz Petrus, 67, 254
Aziz Protaise, 66
Aziz Stefanus, 63
Aziz Yuhanna, 35, 254, 266
Aziz Ignacio, 278
Aziz İlyas, 37, 252
AzizAugustinus, 55

Baal Şem Tov, 200
Babil esareti, 52
*Bahir*, 191, 205
Bahya ben Yasef bin Pakuda, 182
Balıkçı Kral Amfortas, 125
Bar Kohba, 177
Barbarossa, 114
Bardo Thödol, 312-314, 319
Barlaam, 242, 244
Basileios II, 208
Basilides, 196
Bay Ülgen, 14, 16, 24-26, 46
Beatrice, 120, 121, 159
Beghard'lar, 130, 228, 229

Beguine'ler, 130, 214, 223, 228, 229, 233, 248
Behmen (Vohu Manah), 162
Beltirler, 13, 14
*benandanti*, 48, 260-265
Beytullah, 94
Bilge Friedrich, 268
Bizans Kilisesi, 67, 69, 71, 77, 118, 244
Bizans İmparatorluğu, 91, 208, 236, 238, 240
Bogomil/Bogomilciler, 6, 41, 208-211, 245, 248
Bon, 17, 18, 217-219, 245, 246, 259, 296, 298, 301-306, 318
Brahmâ, 17
Budha, 54
Budizm, 296
Burak, 87
Buryatlar, 13, 15, 16, 19, 21-24, 46

Cabir ibn Hayyan, 169
cadı avı, 258, 259, 265, 290
Cadı, 258, 260, 263
Cadılar Şabatı, 260
Caferü's-Sâdık, 140, 145
Campanella, 116, 117
Camuret, 125
Canterbury'li Anselmus, 117, 219, 248
Cebrail, 82, 83, 87, 89, 92, 95, 101, 138, 139
Cengiz Han, 11, 12, 14, 43
Cermenler, 11, 32, 110, 111, 113, 133
Charlemagne, 106, 107, 111, 238
Charles Martel, 97, 107
Charles V, 269, 277
Chartreux tarikatı, 117
Chrétien de Troyes, 123-125
Christian Rosenkreutz, 286
Cistercium tarikatı, 117, 127
Clairvaux'lu Bernard, 71
Clemens VI, 231
*coincidentia oppositorum*, 218, 236
Compostela'lı James, 109
Copernicus, 266, 281
*Corpus Hermeticum*, 279, 281
Cosimo de' Medici, 279

Çagan-Şukurti, 18
Çeremişler, 29, 30, 46
Çöl Babaları, 69

Daçya, 264
*daina*, 32
Daniel, 86
Dante, 87, 102, 121, 122, 124, 130, 159
Davud, 52, 86, 280
Deccal, 108, 109, 128
Demir Dağ, 16, 26
Demir Kazık, 15
*deus otiosus*, 5, 14, 19, 36, 41, 81, 211, 303
*devotio moderna*, 234, 237
Diana, 259, 261, 263-265, 291
Dievs, 32, 33, 35
Dindar Antoninus, 177
Dinyester, 11, 35
Dionysius, 70, 71
Dionysos, 253
*Divân-ı Şems-i Tebrizî*, 165
*docta ignorantia*, 235
Doketistler, 92
Domaldr, 110
Dominikenler, 213, 215, 223, 228
Donatusçular, 59-61
Doğu Kilisesi, 5, 55, 67-70, 115, 238, 239, 241

Ebû Bekir, 83, 88, 91, 92, 95
Ebû Eyyub Süleyman bin Yahya bin Gebirut, 182
Ebû Hâmid el-Gazâlî, 153
Ebû Tâlib, 79, 87
Ebû Yezid Bistamî, 147
Ebû Yusuf Kindî, 154
Ebû'l-Hüseyin, 146
Ebû'l-Kasım Cüneyd, 148
efkaristiya, 54, 64, 72, 109, 127, 238, 243, 269, 274

Eş'arî okulu, 171, 137, 138
Egidio di Viterbo, 280
Ehalot, 187
Eleanor, 119
Elephantine, 81
Elias Ashmole, 285
*elixir vitae*, 284
Emeviler, 96, 97, 98, 144
Enduljans, 268, 270, 291
engizisyon, 211, 214, 238, 246, 258-263, 265, 276, 278
Epifani, 252
Erasmus, 269, 271-273, 292
Erlik, 18, 19, 26, 44
Eski Ahit, 72, 89, 94, 128, 129, 194, 208, 211, 214, 258, 267, 281
Estonyalılar, 31, 32, 46

Fama Fraternitatis, 286
Farâbî, 155
Fatma, 80, 95, 144
*Fedeli d'Amore*, 121-124, 134
Felsefe Taşı, 283, 285
Ferdinand Lessing, 130
Fiore'li Gioachino, 6, 127, 128, 135, 161, 285
Flandre, 228
Flandres'li Baudoin, 114
Floransa Konsili, 240
Foulques de Neuilly, 114
Francesco da Barberino, 122
Fransiskenler, 129, 130, 215, 216, 219, 237
Fraticelli, 130, 216
Friedrich Barbarossa, 114
*Füsusü'l-Hikem*, 159

Garbi Gurbet Kıssası, 163
Gcug, 296, 297, 301, 316
Gérard di Borgo San Domino, 130
Gerhart Groote, 233, 234
Gilyaklar, 31
Giordano Bruno, 265, 281
Girolamo Savonarola, 237
Gnostikler, 57, 72, 80, 86, 92, 121, 187, 191
Golgota, 73
Gregorios Palamas, 70, 242
Gregorius Reformları, 108
Gregorius VII, 108, 132
Gregorius, IX, 216
Gülhaç, 286
günah çıkarma sakramenti, 269
Günahçıkarıcı Maksimus, 69, 71, 241

Habil, 53
hac, 94
Hacer-i Esved, 80
Hadrianus, 177
*haşhâşîn*, 142
Hallac, Hüseyin ibn Mansûr el-, 6, 146, 148-152, 166, 170, 173, 190
Hanok, 86
Haricîler, 96, 97
Harunü'r-Reşid, 98
Hasan (İmam), 95
Hasan-ı Basrî, 144
Hasid Yehuda, 189
Hasidiler, 190, 201
Hassidei Aşkenaz, 189
Hastabakıcılar tarikatı, 112
*Hatemü'l-Evliya*, 148
Hatice, 79, 80, 83
*Hayy İbn Yakzân*, 157
Heinrich Suso, 232
Henri II, 239
Hermes Trismegistus, 279, 280
Hermes (İdris), 162
Hermesçilik, 126, 127, 135, 161, 169, 170, 187, 194, 279-283, 285, 288, 294
Herodias, 256
Hesykhia'cılık, 241, 242, 244, 250
Hezekiel, 188
Hicret, 5, 87, 88, 89, 104
Hiereia Konsili, 78
*Hikmetü'l-İşrâk*, 161

Hindistan, 17, 41, 42, 125-127, 143, 149, 150, 167, 201, 266, 282, 303, 306, 308-311, 316
Hinduizm, 17, 201, 278, 296, 314
Hippo, 55, 63
Hiung-nu'lar, 13, 43
Hohma, 189, 193, 201
Homeros, 253, 289
*Horre*, 162
*hükemaü'l-işrâkiyyun*, 163
Hulefâ-i Râşîdin, 95
Humiliati, 228
Hunlar, 11, 36, 44
Hürmüz, 18
Hüseyin (İmam), 95, 96
Hüseyin Tirmizî, 148
*Hvarena*, 126, 162
Hıristiyanlık, 13, 32, 35-37, 40, 42, 51, 56, 65, 66, 74, 90, 92, 95, 101, 106, 108, 117, 129, 132, 138, 140, 179, 209, 214, 235, 236, 252, 257, 258, 264, 265, 280, 288, 289, 293, 314

ikonakırıcılar, 72, 73
*imago mundi*, 98, 118
*imitatio Christi*, 64
İbn Arabî, 156, 158, 159, 160, 161, 170, 175, 176
İbn Bâcce, 157, 174
İbn Cebirol, 182, 183, 203
İbn Haldun, 145
İbn Hazm, 157, 174
İbn Hişâm, 100
İbn Meserre, 156, 174
İbn Meymun, 183-186, 192, 219
İbn Rüşd, 137, 153, 154, 157, 158, 175, 219, 221
İbn Sinâ, 153, 155-158, 161, 170, 174, 219
İbn Tufeyl, 157, 174
İbn İshâk, 82, 85
İbrahim bin Edhem, 144
İbrahim, 52, 86, 89, 95, 103, 128
İşrâkiyyun, 164
*İkonostasis*, 68
İnnocentius, 114
İoannes Kassianos, 58
İoannes Khrysostomos, 56
İoannes Klimakos, 241
İsa Cemiyeti, 278, 279
İsa, 52-54, 57, 58, 61, 63-65, 67, 68, 70-73, 77, 86, 92, 103, 109, 111, 115, 116, 121, 128, 129, 143, 146, 151, 173, 208-210, 212, 214-221, 227, 228, 230, 231, 233, 234, 237, 240-244, 254, 261, 262, 267-269, 272, 274, 276, 278-280, 285
İskitler, 35
İslam, 12, 13, 78, 80, 81, 85, 87, 88-92, 94-100, 103-106, 113, 115, 123, 126, 136-142, 144, 145, 147, 152-155, 157, 159, 161, 162, 164, 166-171, 173-175, 181, 182, 186, 198, 201, 209, 236
İsmail, 89
İznik Konsili, 56
İznik Sinodu, ikinci, 78

J. V. Andreae, 288
Jacques de Baisieux, 122
Jacques Maritain, 270
Jan Hus, 237, 249
Jean Calvın, 265, 266, 274-278, 293
Jean Gerson, 233
Johan Groper, 277
Johan Tauler, 232
Johann Valentin Andreae, 286
John Dee, 285, 288

Kabala, 6, 135, 140, 189-200, 205, 206, 280, 281, 294
Kâbe, 80, 81, 84, 87, 89-92, 94, 100, 103, 144, 159
*Kalevala*, 31
Karolenjler, 66, 108, 132, 239
Kassianos'lu Yuhanna, 58
Katolik Kilisesi, 54, 62, 237, 276
Kayserili Bazilius , 55

kelâm, 137-140, 143, 145, 146, 148, 151-155, 158, 164-167, 169, 171, 182
Kentaur'lar, 252
Kerbela, 96
Ketler, 29
khiliasmosçular, 53
Khors, 36, 38
Kilise Babaları, 55, 75, 270, 280
Kiprianus, 61
Konstantinopolis Konsili, 67
Konstantinopolis, 51, 67, 68, 72, 78, 113, 114, 209, 211, 235, 236, 239, 240, 242, 253, 314
Konstantinus, 51
Kral Arthur, 117, 123, 126
Kral Recaredo, 239
*krater*, 125
Kubayko, 28
Kudüs, 87, 89, 90, 96, 103, 109, 113-117, 153, 177-179, 266, 279, 317
Kurbustan, 18
Kureyş aşireti, 79
Kureyşliler, 85, 88, 91
Kutsal emanetler, 66, 67
Kutsal Kâse, 6, 121, 124-127, 135, 163
kıyamet kitapları, 108, 128
kıyamet kitaplarının, 188
kıyamet, 53, 66, 68, 84, 108, 132, 165, 166, 178, 189, 266, 267
*kıyâs*, 136

Lactantius, 280
Lamacılık, 12, 20, 296, 304, 309, 310, 311
Laon'lu Adalbert, 118
Lât, 81, 85
Lebed Tatarları, 17
Leo V, 78
Letonlar, 32, 33, 34
Litvanlar, 32, 33, 35
Lorenzo Valla, 280, 294
Loyola'lı Ignatius, 54, 278, 279, 293
Louis XIII, 116
Luthercilik, 266

Magdeburg'lu Mechtilde, 228, 248
Mançular, 22
Maniheizm, 13, 55, 59, 62, 76, 102, 146, 212, 311, 312
*Männerbund*, 123, 256, 290
Marguerite Poret, 229, 230, 248
Marie de Champagne, 119, 123
Marsilio Ficino, 265, 279, 280
Martin Bucer, 201, 206, 275
Martin Luther, 130, 237, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 291, 292
Medine Vesikası, 89
Medine, 79, 80, 88, 89, 90, 91, 92, 96, 97, 101, 102, 103, 155
Mekke, 14, 79, 80, 81, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 100, 102, 103, 149, 159, 164
Menât, 81, 85
Merkava, 178, 187, 188, 189, 205
Meryem, 34, 48, 73, 77, 92, 93, 103, 109, 110, 119, 121, 151, 214, 231, 252, 268, 278, 279, 289
Mescid-i Aksa, 87
Messalian, 208, 210, 242
Mevlânâ, 164, 165, 166, 167, 176
Mikhail Keroullarios, 239
Milano, 52, 54, 238, 259
Milanolu Paulinus, 61
Milarepa, 54
*militia sacra*, 113
mirac, 87, 95, 102
Mokoş, 36, 37
Monofizitler, 67, 68, 70, 77, 93
Moğollar, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 24, 44, 142
Mu'tezile, 137, 138
Muâviye, 96, 97, 104
Muhacirun, 89
Muhammed, 1, 2, 3, 5, 54, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 100, 101, 102,

103, 104, 116, 136, 138, 139, 140, 141, 144, 149, 155, 267
*mundus imaginalis*, 162
Müngke Tengri, 43
Münzevi Nikephoros, 241
Musa, 86, 178, 183, 185, 241, 280
Musevilik, 74, 87, 90, 95, 138, 177, 180, 184, 186, 189, 190, 197, 198, 236
*mystagogie*, 68

Nasturilik, 12, 80, 93, 103
Nâsır-ı Hüsrev, 139
Nazianz'lı Gregorius, 55, 58
Neşideler Neşidesi, 75, 121, 188
Nestorius, 67
Newton, 170, 283, 284, 287, 288, 295
Nicolas Cabasilas, 244
Nicolaus Cusanus, 71, 228, 235, 236, 237, 249
Niffarî, 152
Nikaia Konsili, 78
Nikaia-Konstantinopolis Amentüsü, 239
Nissa'lı Gregorius, 55, 58, 70
Noel, 252, 253, 255
Nola'lı Felix, 65
Nola'lı Pavlinus, 65, 66
Normanlar, 239
*nübüvvet-i bâtıniyye*, 164
Nuh, 52, 86, 110
Nyssa'lı Gregorios, 55, 241

Oçirvani, 18
Ockham'lı William, 219, 222, 223, 238, 244, 267, 270
Oçurman, 18
Odovakar, 106
On Emir, 71
Oniki İmam Şiîleri, 141
*opus alchymicum*, 283, 285
Orange Konsili, 61
Orfeus, 280, 281
Origenes, 5, 55, 56, 57, 58, 61, 75, 161
Ortak Yaşam Kardeşleri, 234
Osman, 96
Ostrogotlar, 11

Paleologoslar Rönesansı, 244
Papa I. Leo, 67
Papa I. Urbanus, 113
Papa IV. Alessandro, 130
Papa IX. Leo, 239
Papa Nicolaus, 238
Papa VI. Alexandrios, 281
Papa X. Leo, 268
Paracelsus, 266, 275, 282, 283, 285, 288, 295
Parjanya, 37
Paskalya, 54, 68, 128, 256
Paul Alphandéry, 113, 114
Pelagius, 60, 61
Pentekost, 35, 128, 215, 256
Perkūnas, 33, 35, 37
Petrarca, 59, 280
Philippe August, 114
Philippe de Mornay, 282
Pico della Mirandola, 280
Pierre l'Ermite, 113
Platon, 55, 157, 162, 279, 280
Plotinos, 279
Poitiers'lı William, 119
Pontoslu Evagrios, 56, 58
Porovit, 38
Provence'lı Kiot, 125
Ptolemaios, 80
Pythagoras, 280

Rabi Akiva, 177, 188
Rabi Dov Baer, 200
Rabi Yohanan Ben Zakay, 177
Râbîa, 145
Raoul Glaber, 108, 109
Robert Fludd, 285, 286
Roger Bacon, 219, 284
Rönesans, 51, 108, 127, 170, 191, 194, 196, 205, 244, 279, 284, 288, 294, 295
Rujevit, 38

Saadia, 189
Sabetay Donnolo, 189
Sahte-Areopagus, 58, 68, 70, 71, 72
Sahte-Dionysios, 235
Saint-Simoncular, 131
Salaheddin Eyyubi, 114
Salomon ben Yehuda bin Cebirol, 182
Samuel, 189
Sanedrin, 177, 178, 202
Sarmatlar, 35
Sâsânî İmparatorluğu, 95
Saule, 33, 35
Scotus Erigenus, 71
Sebastian Franck, 275
*Sefer Yetsira*, 188
*Sefirot*, 189, 193, 196, 197, 201
Selman-ı Fârisî, 144
Simurg, 37
simya, 151, 169, 170, 176, 266, 283-288, 294
Sina Dağı, 241
Sinalı Gregorios, 242
Siricius, 67
Slavlar, 5, 19, 32, 35-40, 42, 48-50
Sofia, 189, 283
Sombol-Burkan, 17
Stoudion'lu Theodoros, 72
Stribog, 36, 37
*striga*, 263
*strigoï*, 263
Sultan Veled, 165

Şamanizm, 1, 5, 20, 31, 45, 46, 188
Şamlı Yuhanna, 72
Şems-i Tebrizî, 164, 167, 176
Şeyhü'l-Ekber, 159
Şeyhü'l-Maktul, 161
Şeytan, 18, 19, 31, 33-35, 40-42, 53, 58, 85, 108, 163, 208-211, 229, 259-263, 266
Şeytan Şabatı, 261
Şihabüddin Yahya Sühreverdî, 161
Şiîler, 96, 97, 136, 139-141, 143, 145
Şiîlik, 85, 104, 139, 145, 164, 167, 172, 278
Şiur Koma, 188
Şulmus, 18

Tabor Dağı, 243
Tacitus, 111, 112
Tafurlar, 116
Tagaste, 5, 54
Talmud, 6, 179, 180, 181, 182, 183, 187, 188, 189, 192, 194, 200, 202
Tapınakçılar, 112, 125, 127
tasavvuf, 9, 87, 95, 97, 140, 141, 144, 145, 146, 148, 152-155, 157-160, 164, 165, 168, 169, 172, 173, 183
Tatarlar, 116
*Tavku'l-Hamâme*, 157
Teilhard de Chardin, 67
Tengere Kayra Kan, 14
Tengri, 5, 12-14, 19, 29, 44
*tenzil*, 139
*theosis*, 69, 70, 239-241
Thietmar von Merseburg, 38
Thor, 37
Tibet, 12, 45, 127, 161, 232, 296, 298-308, 310-314, 316-320
Timur, 11
Titus, 177
Toledo Konsili, 239
Tomasso Morosini, 114, 240
Töton Şövalyeleri, 32, 34
Trento Konsili, 277

*unio mystica*, 121, 152, 192, 219, 225, 230, 233, 278, 279
Uzzâ, 81, 85

Ürüng Ayıg Toyon, 15
Üstat Eckhart, 58, 117, 161, 223, 224, 227, 228, 230, 232, 233, 247

Vacrapani, 18
vaftiz sakramenti, 269
Vaftizci Yahya, 86

Vahdet-i Vücud, 160
Väinämöinen, 31
Valdocular, 214, 228, 237
Valentin Weigel, 275
Van Helmont, 285
Vandallar, 53
Veysel Karani, 144
*via negativa*, 235, 236
Vişnu, 17
Villanova'lı Arnauld, 284
Vistül, 35
Vogullar, 30

Worms'lu Eliezer, 189

Yahve, 81, 182, 211, 267, 270
Yeni Ahit, 54, 70, 92, 128, 267, 269, 272, 276
Yeni Platonculuk, 54-56, 70, 146, 154-156, 166, 175, 190, 191, 218, 266, 279-281, 285, 288
Yoga, 148
Yuhanna Krisostomos, 56, 59
Yuvarlak Masa romansları, 123

Zadik, 200, 201
Zemen mâte, 33, 35
Zemêpatis, 33
Zemyna, 33
Zerdüşt, 79, 142, 162, 175, 280, 281
*zîne*, 256, 264
Zünnûn Mısrî, 146, 147
Zwingli, 269, 272, 274, 275, 277, 292

# DİNSEL İNANÇLAR VE DÜŞÜNCELER TARİHİ

## Muhammed'den Reform Çağına

## Mircea Eliade



Mircea Eliade, dinler tarihiyle ilgili bu son derece önemli eserinin son cildinde genellikle yeterince önemsenmeyen veya suskunlukla geçiştirilen heterodoks akımlar, halk mitolojileri ve ibadetleri, büyücülük, simya gibi dinsel yaratımlara yer veriyor. Yazar, kendi manevi ufukları içinde ele aldığı bu dinsel yaratımları, dünya dinsel kültürünün önemli bir parçası olarak kabul ediyor.

Eliade birtakım sağlık sorunlarıyla boğuşurken kaleme almasına karşın, Batıdaki dinsel reform hareketlerinden Doğudaki Tibet dinlerine kadar geniş bir coğrafyayı kapsayan bu ciltte de aynı ayrıntı zenginliğini ve panoromik bakışı korumayı başarmış. Antik Avrasya dinleri, İkonakırıcılık, azizlere ve kutsal emanetlere tapınma, İslamın doğuşu ve tasavvuf, Musevi ve Hıristiyan mistisizmi, Batıda Hermesçi akımlar ve Lamacı öğretiler.

Üç ciltlik Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi ve Dinler Tarihine Giriş ile birlikte dört kitaplık bu dizi, en eski çaglardan yakın zamanlara kadar insanoglunun dinsel evrenine nüfuz etmemiz ve yalnızca dinsel inançları değil, hayatı anlamamız için değerli bir rehber.




ISBN 975-8240-83-8
9 789758 240838


ISBN 975-8240-84-6
9 789758 240845